

BIBLIOTHECA  
IBERO-AMERICANA

---

MARTIN GERBERT

# Religionen in Brasilien

Brasilien, „das größte spiritistische Land des Planeten“ und zugleich das Territorium, in dem die protestantische Bewegung das rascheste Wachstum in der Welt aufweist: zwei Superlative, die in seltsamer Diskrepanz zu der herkömmlichen Vorstellung von Brasilien als dem größten katholischen Land der Erde stehen.

Doch von den 93 Prozent der Bevölkerung, die nominell als Katholiken zählen, erhebt sich nur ein geringer Prozentsatz über das Niveau eines diffusen Populärkatholizismus, der einerseits in der gleichzeitigen mehr oder weniger intensiven Beteiligung an okkulten und magischen Praktiken durchaus keinen Widerspruch sieht, andererseits dem unter den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen entstandenen Bedürfnis nach einer internalisierbaren religiösen Alternative nicht genügt.

Die neuen Religionsformen des Protestantismus, des indianischen Messianismus und



---

COLLOQUIUM VERLAG  
BERLIN











# BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Hans-Joachim Bock

Band 13

BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

MARTIN GERBERT

# Religionen in Brasilien

Eine Analyse der  
nicht-katholischen Religionsformen  
und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel  
der brasilianischen Gesellschaft

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN 1970

© 1970 Colloquium Verlag Otto H. Hess, Berlin  
Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin  
Schrift: Linotype Garamond  
Buchaussstattung: Georg Goedecker · Printed in Germany

Die vorliegende Arbeit wurde angeregt durch einen Aufsatz von François Houtart über „Die Wirkungen des sozialen Wandels auf die katholische Religion in Lateinamerika“<sup>1</sup>. Sie setzte sich zum Ziel, die dort nur beiläufig erwähnten neuen Religionsformen, den „Spiritismus und gewisse Sekten“, die sich in der gegenwärtigen sozio-kulturellen Situation als „funktioneller“<sup>2</sup> erweisen als der Katholizismus, zu untersuchen.

Die Beschränkung auf Brasilien ist sachlich begründet: Die ehemalige portugiesische Kolonie nimmt gegenüber Spanisch-Amerika eine Sonderstellung ein. Dies tritt, bedingt durch die spezifischen ethnischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, auf dem religiösen Sektor besonders deutlich hervor<sup>3</sup>.

Die wachsende und auch offiziell nicht mehr zu ignorierende Bedeutung der neuen religiösen Organisationen (insbesondere des Spiritismus) gerade in Brasilien zeigt sich etwa darin, daß die Fragebogen der staatlichen Erhebungen drei Religionszugehörigkeiten vorsehen: Katholizismus, Protestantismus und Spiritismus. Jede dieser Konfessionen macht superlativische Aussagen. Während aber der Anspruch der Spiritisten, Brasilien sei „das größte spiritistische Land des Planeten“<sup>4</sup>, begründet ist und die protestantische Bewegung in Brasilien das rascheste Wachstum in der Welt aufweist, läßt sich die Vorstellung von Brasilien als dem größten katholischen Land der Erde nicht aufrecht-erhalten.

Es ist bekannt, daß von den 93 % der Bevölkerung, die nominell als Katholiken zählen, ein beträchtlicher Teil den offiziell nicht anerkannten Sekten des umbandistischen Spiritismus angehört. Aber auch die korrigierten Zahlen der erklärten Anhänger protestantischer, spiritistischer oder umbandistischer Sekten vermitteln noch kein zulängliches Bild der religiösen Verhältnisse Brasiliens. Die Situation ist vielmehr entscheidend dadurch bestimmt, daß nur ein Bruchteil der Getauften sich über das Niveau eines diffusen Katholizismus erhebt, der in der gleichzeitigen mehr oder weniger intensiven Beteiligung an okkulten und magischen Praktiken durchaus keinen Widerspruch sieht.

Der Eintritt in eine der neuen Religionsformen kann also nicht eigentlich als Abfall von der klar umrissenen Organisation und Lehre der katholischen Kirche gedeutet werden; vielmehr kann man sagen, daß im ausdrücklichen Bekenntnis einzelner zu einer organisierten Sekte eine allgemeine Tendenz ihr manifestes Ziel erreicht: die Tendenz zu einer unter den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen internalisierbaren religiösen Alternative.

Selbstverständlich gibt es auch in der katholischen Kirche Neuansätze, die sie, allerdings für eine Minderheit, als eine solche Alternative erscheinen lassen. Weder von diesen Eliten noch von dem integralen Kolonialkatholizismus der höheren Schichten, der ihnen argwöhnisch gegenübersteht, soll hier die Rede sein. Diese Arbeit beschränkt sich auf die Behandlung der nicht-katholischen Religionsformen Brasiliens, da in ihnen am ehesten die Auswirkungen des sozio-kulturellen Wandels auf die religiösen „Bedürfnisse“ faßbar schienen. Der Katholizismus wird nur insoweit einbezogen, als diese Religionsformen durch seinen Charakter und seine Missionsmethoden bedingt sind oder ihn synkretistisch eingeschmolzen haben. Es wird sich zeigen, daß diese Ausklammerung einer realistischen Sicht der religiösen Situation Brasiliens zugute kommt, die damit zugleich Licht auf die heutige Lage und die Aufgaben der katholischen Kirche wirft.

Der Begriff „Protestantismus“ erweist sich als Sammelbezeichnung für drei sehr verschiedene Konfessionstypen: 1. die nichtproselytische lutheranische Einwandererkirche; 2. die sogenannten „historischen“ (proselytischen Freiwilligkeits-) Kirchen nordamerikanischer Provenienz (Baptisten, Presbyterianer, Methodisten, Lutheraner der Missouri Synode); 3. die „jungen“ Kirchen (u. a. die Adventisten und vor allem die enthusiastischen Sekten der Pentekostalen, die erst in diesem Jahrhundert entstanden sind, aber den größten Beitrag zur Wachstumsrate des Protestantismus in Brasilien leisten). Jedem von ihnen fällt im sozialen Wandel eine eigene Funktion zu.

Eine unvermutet komplizierte Situation zeigte sich bei der Analyse des Spiritismus. Die offiziellen Zahlen beziehen sich auf den kardecistischen Spiritismus, der in Lehre und Organisation definierte Formen besitzt; seine Anhänger bekennen sich als einzige zur spiritistischen „Konfession“. Der Kardecismus bildet aber nur den einen klar umrissenen Pol eines mediumistischen Kontinuums, dessen anderer verschwommener Gegenpol in den Sekten der Umbanda zu suchen ist.

Aus der Korrelation zum Spiritismus ist die Umbanda allerdings zunächst nicht zu begreifen, denn sie bleibt trotz der Angleichung an

den Spiritismus und in der synkretistischen Überlagerung von magisch-mystischen Schichten katholischen, indianischen und anderen Ursprungs durch ihre Herkunft aus dem Bereich der afrikanischen Religionen bestimmt.

Die Freilegung dieser afrikanischen Grundkomponente ist keineswegs bloßer historischer Aufweis der Vorformen, sondern ein Teil der Bestandsaufnahme der gegenwärtigen brasilianischen Religionen.

In allen Teilen Brasiliens, in denen die traditionellen Gesellschaftsformen sich erst allmählich zu wandeln beginnen, bestehen bis heute mehr oder weniger organisierte afrikanische Kultgemeinden. Durch ethnische Mischung der Neger entstanden innerafrikanische Synkretismen; aus dem Kontakt mit den Indianern erwuchsen indo-afrikanische Mischformen.

Bedeutsamer als diese Fusionen sozusagen auf gleicher Ebene ist die Verschmelzung der afrikanischen Religionen mit dem Katholizismus. Bei diesem afrokatholischen Synkretismus lassen sich verschiedene Grade und Motivierungen unterscheiden. Es ist aber nicht so, daß nur die Religionen der Neger katholische Elemente angenommen hätten und vom Katholizismus überformt worden wären. Vielmehr hat auch der traditionelle Katholizismus Brasiliens, besonders auf dem Lande, Züge afrikanischer Religiosität in sich aufgenommen.

Dieser entscheidende Einfluß, den die Religiosität der Neger über ihren eigenen Bereich hinaus auf das religiöse Leben Brasiliens überhaupt ausgeübt hat und weiter ausübt, forderte eine eingehende Behandlung der afrikanischen Religionsformen.

Der Aufweis einiger Faktoren der Kolonialgeschichte, die den gesellschaftlichen Rahmen bestimmten, in dem sich die Akkulturation der Neger vollzog, und ein missionshistorischer Überblick, der die Art der Begegnung des Christentums mit der Naturreligion der Neger (und Indianer) darstellt, erwiesen sich als unerläßlich. Sie machen verständlich, wie es möglich war, daß unter der Oberfläche der katholisch-portugiesischen Kultur Brasiliens, die durch die herrschende Schicht vertreten und in ihrer „monolithischen“ Einheit<sup>5</sup> aufrechterhalten wurde, ein Strom afrikanischen Erbes wirksam blieb, der erst jetzt, gewandelt durch die neuen sozio-kulturellen Bedingungen, in dem Pluralismus der Religionen Brasiliens zutage tritt.

Neben diesem starken afrikanischen Einschlag ist die religiöse Mentalität Brasiliens von einer Tendenz durchdrungen, die als „Messianismus“ bezeichnet sei<sup>6</sup>.

Sowohl in der traditionellen Landbevölkerung der „Caboclos“ als auch in den modernen Großstädten erheben sich immer wieder messianische

Bewegungen, die von einem prophetischen Heilbringer eine radikale Wendung der gegenwärtigen ausweglosen Verhältnisse erhoffen. Diese Bewegungen treten zwar nur sporadisch und ohne gegenseitige Abhängigkeit auf und verebben in den meisten Fällen sehr rasch; sie zeugen aber von einem Potential religiöser Heilserwartungen, dem allerdings zumeist eine naive und sehr diesseitige Eschatologie zugrunde liegt.

Die Auswirkungen der afrikanischen Religionen auf das religiöse Leben Brasiliens sind weitaus faßbarer und auch bekannter als der Einfluß messianischer Vorstellungen, die in ihrem Ausmaß und in ihrer Wirksamkeit schwer zu beurteilen sind. Um so notwendiger schien es, diesem wenig beachteten Phänomen nachzugehen und dabei auch seine historischen Gestalten zu berücksichtigen. Gerade in der sozialen Ortlosigkeit des gegenwärtigen sozio-kulturellen Umbruchs scheint der Messianismus in seiner Funktion als letzte unbedingte „Jenseitsorientierung“ des sozialen Interesses an Bedeutung zu gewinnen.

Bei der Behandlung sowohl der afrikanischen Religionen als auch des Messianismus nahmen religionsphänomenologische Klärungen einen breiteren Raum ein, als man es von einer religionssoziologischen Arbeit erwarten mag. Aber um die Voraussetzung für ein zureichendes Verständnis des zu behandelnden Gegenstandes zu schaffen, schien es uns berechtigt, den Gang der Untersuchung in seiner methodischen Ausweitung nicht zugunsten einer ausschließlich soziologischen Fragestellung zu unterbrechen, sondern ihn zu Ende zu gehen, soweit es im Rahmen einer solchen Arbeit möglich ist.



# ERSTER TEIL: SOZIO-KULTURELLE GRUNDLAGEN DER GEGENWÄRTIGEN RELIGIÖSEN SITUATION BRASILIENS

## A · ÜBERBLICK ÜBER DIE GESCHICHTE DER KOLONISIERUNG LATEINAMERIKAS

In einem skizzenhaften Überblick müssen einige Züge der Kolonisationsgeschichte Lateinamerikas und insbesondere Brasiliens vergewärtigt werden, weil sie die Struktur der Kolonialgesellschaft bestimmten, die sich ohne wesentliche Veränderung bis ins 20. Jahrhundert hielt und erst in den letzten Jahrzehnten einem radikalen sozialen Wandel unterworfen ist. Zunächst soll jener eigentümliche Geist dargestellt werden, von dem Eroberung, Kolonisierung und Missionierung Lateinamerikas getragen waren.

### I. Das Ideal der „Hispanidad“

Die geschichtliche Darstellung und Beurteilung der Eroberung und Missionierung Südamerikas schwankt zwischen zwei Extremen: einerseits wird der entbehrungsreiche Dienst der Missionierung und Zivilisierung der heidnischen Naturvölker gepriesen; die andere Richtung erkennt allein die wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen der Kolonialmächte an, die durch den Missionsgedanken nur ideologisch verbrämt gewesen seien. In den Quellen lassen sich tatsächlich für beide Auffassungen Belege finden.

Spanien als das katholische Bollwerk Europas fühlte sich aufgerufen, die Schmach der Spaltung der Christenheit in Europa dadurch aufzuwiegen, daß es eine neue Welt für den katholischen Glauben gewann. Der gleiche Kreuzzugseifer, den es soeben im Kampf gegen die Mauren gezeigt hatte, beseelte auch die Konquistadores<sup>1</sup>. Ein Land zur Kolonie des katholischen Königs zu machen und es für das Christentum zu gewinnen, war für sie ein und dasselbe.

Scheinbar in Widerspruch dazu läßt sich überall das wirtschaftliche Interesse der Krone an ihren neuen Eroberungen nachweisen, und ohne Zweifel bediente sie sich der Habgier von Abenteurern, um die Edelmetall- und Edelsteinvorkommen der Kolonien aufzuspüren und zur Bestreitung ihres kostspieligen Haushalts auszubeuten. Eine solche

Betrachtungsweise zerlegt aber in Komponenten, was damals einem einzigen Ziel diente, dem Ideal der „Hispanidad“.

Dieses Ideal weckte in seinen besten Vertretern den utopischen Wunsch, in der Neuen Welt eine neue christliche Menschheit zu schaffen, in der geistliche und weltliche Interessen, Herrschaft und Gottesdienst zu einer Einheit verschmelzen sollten<sup>2</sup>. Die Wirklichkeit der Kolonisation weist allerdings alle Grade der Vergröberung des Leitgedankens der „Hispanidad“ auf, wie eine pointierte, aber treffende Darstellung veranschaulicht: „Jener Kreuzfahrer- und Apostelgeist, diese unter den Spaniern jener Tage so merkwürdige Mischung von Gott und Gewinn, von Religion und Raubsucht, die aus dem ‚Heiligen Kriege‘ gegen Granada einen Raubkrieg allergrößten Stiles machten und die auf den Canarischen Inseln den Guanchen ‚ihr Land wegnahmen, um ihnen den Himmel zu sichern‘ ... ist von vornherein derselbe gewesen, der er während der ganzen Zeit der Eroberung und Durchdringung Amerikas seitens der Spanier geblieben ist: bei einer verhältnismäßig kleinen Zahl frommer, überzeugter und wirklich christlich denkender Männer ein wahrer Apostelgeist und ein Bedürfnis ihrer Seele; bei vielen eine unklare, wenn auch ehrlich gemeinte Schwärmerei, die aber bei jeder Aussicht auf Gewinn am Gute der Heiden in alle Winde verflog und der größten Ungerechtigkeiten und Räubereien fähig war; bei den meisten schließlich weiter nichts, wie eine grobe Heuchelei, der sie sich bei der ganz äußerlichen und schematischen Art ihres Christentums gar nicht bewußt waren<sup>3</sup>.“

## II. Die Sonderstellung Brasiliens in der Kolonisierung Lateinamerikas

Auch die portugiesischen Entdeckungs- und Eroberungszüge nach Nordafrika und nach Ostindien hatten — allerdings bei weitem nicht so ausgeprägt — teil an jener Mentalität der „Hispanidad“. Während aber Spanien alle seine Kräfte in diesem Geiste einsetzte, um sich in Mittel- und Südamerika ein neues Reich zu erobern, waren die Kräfte des kleinen Portugals durch seine Unternehmungen in anderen Erdteilen bereits weitgehend erschöpft. Darum begnügten sich die Portugiesen zunächst damit, in dem ihnen im Vertrag von Tordesillas (1494) zugesprochenen Brasilien der Küste entlang einige Niederlassungen zu gründen. Die Kolonisierung trug nicht mehr christlich-imperiale Züge, sondern war von vornherein von wirtschaftlichen Interessen bestimmt. Darin macht sich bereits der Übergang in die frühkapitalistische Gesellschaftsordnung geltend<sup>4</sup>. Wenn die Krone 1532 Brasilien in zwölf Kapitanien aufteilte und sie in feudalistischer Art wie Lehen vergab,

so sollte darin ein Anreiz für fähige Kolonisatoren liegen, das wirtschaftliche Potential der Kolonie für das Mutterland auszuschöpfen. Dies entsprach ganz dem ökonomischen und juristischen Realismus, der den Portugiesen, wie es sich in ihrer Geschichte immer wieder zeigt, eigen ist<sup>5</sup>.

Neben diesem pragmatischen Sinn erklärt vor allem die große Selbstverständlichkeit, mit der sich die portugiesischen Kolonisatoren von Anfang an mit den Indianern und später mit den Negern vermischten, daß den Portugiesen mit einer so geringen Anzahl von Menschen das Kolonisationswerk glückte. Dieser anfänglich ganz allgemeine Vermischungsprozeß, in dessen Rahmen sich gegenseitige Akkulturation und die Erschließung des Landes<sup>6</sup> vollzogen, setzte sich besonders in den niedrigen Schichten des Südens uneingeschränkt fort und legte den Grundstein für die bis heute charakteristische Rassenmischung Brasiliens. Trotz des einschneidenden sozialen Gegensatzes zwischen weißen Herren und schwarzen Sklaven und trotz eines gewissen Mißtrauens der Weißen gegenüber den — allerdings tatsächlich geringen — Aufstiegsinitiativen der Farbigen sind die Rassenvorurteile in Brasilien im Vergleich zu anderen Ländern gering<sup>7</sup>.

Die Handelsniederlassungen der ersten Jahrzehnte dienten vor allem der Beschaffung von Brasil-Holz, von exotischen Tieren, von Kuriositäten aus dem geheimnisvollen Kulturbereich der Indianer und nicht zuletzt von Sklaven. Gleichzeitig aber wurde der Anbau der verschiedensten Agrarprodukte versucht, und zwar zunächst in kleineren landwirtschaftlichen Unternehmen. Der Anbau von Zuckerrohr, der sich bald besonders im Nordosten bewährte, war aber nur in einem Plantagenbetrieb rentabel, der soviel Rohprodukt lieferte, daß sich der Betrieb einer eigenen Mühle lohnte.

Die Zuckerrohrmonokultur konnte also nur in Latifundienwirtschaft gedeihen; das Latifundium aber, mit seinem Aufwand an Arbeitskräften, forderte die Sklaverei, die den Portugiesen übrigens längst vertraut war<sup>8</sup>. (In Lissabon bestanden gegen 1550 zehn Prozent der Bevölkerung aus schwarzen Sklaven<sup>9</sup>.)

Für die Tatsache, daß die Indianer, die man anfangs in gleicher Weise zum Sklavendienst herangezogen hatte, bereits Ende des 16. Jahrhunderts weitgehend durch die aus Afrika importierten Negersklaven ersetzt waren, werden zwei Erklärungen gegeben: a) Die Indianer, die als Halbnomaden oder Jäger nur gelegentlich Ackerbau trieben, erwiesen sich für die seßhafte Arbeit in der Landwirtschaft als ungeeignet; b) die Kirche verbot die Versklavung der Indianer, um nicht ihre Missionierung zu gefährden.

Die erste Erklärung ist wohl gewichtiger, denn in den ärmeren Gebieten um São Paulo und Maranhão, wo die weißen Herren auf die Indianer angewiesen waren, weil sie sich importierte schwarze Sklaven nicht leisten konnten, kam es zu heftiger Empörung gegen die Orden, die sich bis zur Vertreibung der Jesuiten steigerte<sup>10</sup>.

Einige Zahlen mögen das Ausmaß des Imports schwarzer Sklaven, wie überhaupt das Verhältnis von Weißen, Indianern und Mischlingen im Verlauf der Kolonialgeschichte Brasiliens verdeutlichen<sup>11</sup>:

Die Gesamtzahl der importierten Neger schätzt man auf ca. 3 600 000. Nach dem gelehrten Missionar Anchieta lebten 1585 in Brasilien ca. 24 750 Weiße, 18 500 zivilisierte Indianer und 14 000 Afrikaner; 1660 (nach der endgültigen Vertreibung der Holländer) 74 000 Weiße und freie Indianer und 110 000 Sklaven, im allgemeinen Afrikaner und Mischlinge. Die ersten offiziellen Statistiken von 1817/18 nennen eine Gesamtbevölkerung von 3 817 000 Einwohnern, davon 585 000 freie Mulatten und Schwarze und 1 930 000 Sklaven.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist das schwarze Element demographisch noch führend; die Statistik von 1872 zeigt den Umschlag zugunsten des weißen Elements, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß die Grenzen zwischen Weißen und Mischlingen fließend sind. 1872 gab es nach der genannten offiziellen Zählung 3 854 000 Weiße, 4 862 000 Mulatten und Mestizen und nur 1 996 000 Schwarze.

In einem weiteren Punkt nimmt Brasilien in seiner Kolonialgeschichte eine Sonderstellung gegenüber den spanischen Kolonialländern ein: Die Spanier drangen von Anfang an in kühnen Eroberungszügen in ihre Kolonien ein, um die Indianer zu unterwerfen und reiche Beute an Gold und Edelsteinen zu machen. Dagegen kamen die Portugiesen, von kleineren Streifzügen, die dem Sklavenfang dienten, abgesehen<sup>12</sup>, bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts über einen schmalen Küstenstreifen nicht hinaus. Während sich im Nordosten die aristokratische Gesellschaft der Zuckerrohrplantage konsolidierte, entwickelte sich im Süden des Landes um das Zentrum São Vicente, heute São Paulo, eine Gesellschaftsform, die in jeder Hinsicht durch eine größere Mobilität gekennzeichnet war. Die stark vermischte und zur Vermischung neigende Bevölkerung dieser Gegend lebte dürtig vom Ackerbau, der in Polykultur betrieben wurde, von Viehzucht und von Jagd und Fischfang.

Auf der Suche nach Gold, Edelsteinen und Sklaven stießen von hier aus die „Bandeirantes“, kleine Trupps (bandeira = Fähnlein) von Mestizen (Mameluken) und Weißen, mit indianischen Trägern die Flüsse entlang durch die „Campos“ ins Landesinnere vor. Auf diesen plan-

losen Zügen vernichteten sie die Indianersiedlungen und kehrten mit ihren gefangenen Sklaven ins Küstengebiet zurück, ohne Niederlassungen gegründet zu haben. In dieser Weise erreichten sie bereits im 16. und 17. Jahrhundert im Süden den Paraguay und im Norden den Amazonas. Erst als um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert in den Staaten Minas Gerais und Goiás und im Matto-Grosso-Gebiet Gold und Smaragdorkommen größeren Ausmaßes entdeckt wurden, begann durch den Zustrom von Goldsuchern aus Brasilien und Europa die eigentliche Erschließung und Besiedlung der „Sertões“<sup>13</sup>.

Der noch heute bestehende Antagonismus zwischen dem Norden und dem Süden zeichnet sich also bereits in der Kolonialzeit ab. „Deux types régionaux. Deux types humains. Deux méthodes de prise de possession du Brésil. La conquête horizontale, celle des bandeirantes de São Paulo, continuant le nomadisme de l'Indien, hommes hardis s'enfonçant vers l'inconnu... pour donner finalement au Portugal tout le pays qui va du Paraguay à l'Amazonie. Et l'autre espèce de conquête, plus spirituelle que géographique, celle des seigneurs de Bahia ou de Récife, agrippés au sol conquis sur la forêt... les hommes sédentaires, les fondateurs de la civilisation luso-tropicale“<sup>14</sup>.

### III. Die Dichotomie der Kolonialgesellschaft und ihr Fortbestehen bis ins 20. Jahrhundert

Es wurde bereits gezeigt, daß für die ökonomische Struktur Brasiliens der Zuckerrohrplantagenbetrieb mit seiner Sklavenwirtschaft bestimmend wurde. Diese Wirtschaftsform gab der brasilianischen Kolonialgesellschaft jenes Gepräge, das man als Dichotomie bezeichnen kann<sup>15</sup>. Die herrschende Schicht bildete eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Großgrundbesitzern. Zählten sie an den Privilegien fest, die ihren Vätern in der ersten Zeit der Kolonisation von der Krone reichlich gewährt worden waren: Sie fühlten sich als die neue Aristokratie, und es war ihr Stolz, daß sie sich einen Luxus, der nur den vornehmsten Höfen Europas vorbehalten war, sozusagen aus erster Hand leisten konnten<sup>16</sup>. Weit mehr als in den spanischen Kolonien gehörten die höchsten Verwaltungsbeamten in Brasilien zugleich diesem Besitz-„adel“ an. Auch der höhere Klerus genoß durch Schenkungen oder Erbschaft die Privilegien dieses Standes<sup>17</sup>.

Die Jesuitenschule, die fast ausschließlich den Kindern dieser Schicht vorbehalten war, wurde zur Bewahrerin katholisch-portugiesischen Erbes und weckte ihr Elitewußtsein<sup>18</sup>.

Den Gegenpol zur Schicht der Herren bildete die große Masse der

Sklaven. Durch ihre Dienstleistungen war ihnen ihr Platz in der Gesellschaft angewiesen: ihre Hütten (senzalas) umringten den Herrenhof (casa grande)<sup>19</sup>.

Diese Dichotomie der Gesellschaftsstruktur blieb auch Vorbild für den Minenadel<sup>20</sup> und die später aufkommenden Kaffeeplantagen des Südens.

Es ist klar, daß ein Gesellschaftssystem, das auf zwei so extremen Klassen ruht, zwischen denen keine vertikale Mobilität besteht, von vornherein einen verhältnismäßig großen Bevölkerungsteil nicht zu integrieren vermag.

Da die Fazenda zudem wirtschaftlich autark war und die Städte, im Gegensatz zu den spanischen Kolonien, weit geringere Bedeutung hatten, spielten Kleinhandel und Gewerbe eine so untergeordnete Rolle, daß sich aus ihnen keine ausgleichende mittlere Schicht bilden konnte. Der Seehandel wurde durch die Monopole des Mutterlandes eingeschränkt, das Aufkommen von eigenen Textilmanufakturen und einer eisenverarbeitenden Industrie durch die Krone unterbunden<sup>21</sup>.

Diese gesellschaftliche Situation begünstigte von Anfang an die Entstehung einer anonymen „marginalen“ Bevölkerungsgruppe, deren Umfang im Laufe der Geschichte ständig wuchs. Zu dieser Schicht gehört eine Vielzahl verschiedenster Typen: neu eingewanderte Weiße, die keinen Beruf hatten oder ihn in der neuen Umwelt verlernten; Mulatten und Mestizen, die sich weigerten, als Sklaven zu arbeiten, und vergeblich bemüht waren, als Weiße anerkannt zu werden; Neger und Indianer, die von den Plantagen geflohen waren und nun untertauchen mußten oder sich in die Urwälder zurückzogen. Einigen von ihnen mochte es gelingen, durch Heirat, durch die Beteiligung an dunklen Machenschaften oder durch die Entdeckung einer Goldmine Besitz zu erlangen. Von solchen Ausnahmen abgesehen, lebte dieser Teil der Bevölkerung von Gelegenheitsarbeiten, Verbrechen und Prostitution<sup>22</sup>. Man kann also sagen, daß die Existenz einer Marginalbevölkerung nicht erst eine Erscheinung des modernen sozialen Wandels ist, sondern bereits aus der Struktur der Kolonialgesellschaft resultiert<sup>23</sup>. Wenn auch diese Teilung der Kolonialbevölkerung in die Dichotomie von Herren und Sklaven einerseits und in die am Rande dieser Gesellschaft stehenden Gruppen andererseits schon für die Anfänge der Kolonialzeit sehr vereinfacht ist und erst recht für die Folgezeit mehr und mehr differenziert werden mußte, so drückt sich darin doch ein fundamentaler Strukturzug der Kolonialgesellschaft aus, der sich durch innenpolitische Kämpfe, Reformversuche und Revolutionen hindurch bis ins 20. Jahrhundert erhalten hat.

Die Revolution von 1930 darf als der Durchbruch der modernen Kräfte in Brasilien gelten<sup>24</sup>.

## B · DER KATHOLIZISMUS IN DER KOLONIALGESELLSCHAFT

Der gegenwärtige religiöse Pluralismus Brasiliens ist nur auf seinem traditionellen katholischen Hintergrund zu verstehen. Dieser Kolonialkatholizismus, mit dem die neuen Religionsformen synkretistisch verschmelzen oder sich in Abhebung von ihm konstituieren, bildet aber selbst kein einheitliches Phänomen; er besitzt so starke soziale und rassische Ausprägungen, daß man von verschiedenen „Katholizismen“ sprechen kann.

Die Andersartigkeit der Aufnahme und Aneignung des Christentums bei den Indianern und bei den Negern, die in der Verschiedenheit ihrer Mentalität, ihrer Religion und ihrer sozialen Position begründet ist, wurde durch die unterschiedliche Missionsmethode noch verstärkt. Die Indianer wurden planmäßig missioniert, indem man sie getrennt von den Kolonisatoren in Missionsdörfern sammelte, um sie in die abendländische Zivilisation und in das Christentum einzuführen. Die Christianisierung der Neger dagegen vollzog sich in engstem Kontakt mit den Weißen, und zwar mehr in Angleichung an die Religion der Herren als durch eigentliche missionarische Absicht. Dementsprechend scheint es angebracht, die Missionierung der Eingeborenen getrennt vom Katholisierungsprozeß der Sklaven zu behandeln.

### I. Die Missionierung der Eingeborenen

Die Missionierung der Indianer Brasiliens ist vor allem das Verdienst des Jesuitenordens<sup>1</sup>. Die Jesuiten, die sich durch ihre Gelehrsamkeit in der Mission der Hochkulturen Asiens bewährt hatten, standen hier vor völlig neuen Problemen<sup>2</sup>: Die Indianer Brasiliens waren nomadisierende Jäger oder trieben etwas Ackerbau in Brandrodung, ohne eigentlich sesshaft zu sein<sup>3</sup>. Ihre „barbarischen“ Sitten (Nacktheit, Polygamie, Anthropophagie<sup>4</sup>) ließen die Mission zunächst als Humanisierungsaufgabe erscheinen. Da bei den unsteten und leicht beeinflussbaren Indianern alle Ansätze zu einer Bekehrung rasch versandeten, sobald sie dem direkten Einfluß der Missionare entzogen waren<sup>5</sup>, gründeten die Jesuiten Siedlungen, um die Indianer von ihren heidnischen Stammesgenossen zu trennen und sie in geduldiger Erziehungsarbeit an ein „zivilisiertes“ und christliches Leben zu gewöhnen. Zugleich

sollten diese Siedlungen, aus denen später die „Reduktionen“ (portugiesisch: „aldeias“) hervorgingen, die Eingeborenen gegen die Übergriffe der weißen Sklavenhändler schützen<sup>6</sup>. Die Naturreligion der Indianer mit ihrer einfachen Mythologie<sup>7</sup> und einem wenig ausgeprägten Kult setzte der Christianisierung kaum Widerstand entgegen, bot aber auch keine eigentlichen Anknüpfungspunkte.

Auch in dieser Hinsicht war die Missionierung eine Frage der Erziehung, die die Jesuiten durch die Errichtung ihrer Schulen, durch das eingehende Studium der Sprache und des Charakters der Eingeborenen und durch die Heranbildung einheimischer Katecheten zu lösen suchten<sup>8</sup>.

Der Ernst ihrer Missionsmethode und das Eintreten für eine menschenwürdige Behandlung der Indianer steht — wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird — im Gegensatz zu der herablassenden Weise, in der die weißen Herren und ihre Kapläne ihren peripheren Katholizismus den schwarzen Sklaven zuteil werden ließen.

Die Vertreibung der Jesuiten führte zum Verfall ihres großen Missionswerkes<sup>9</sup>; davon übriggeblieben ist der diffuse Katholizismus der „Caboclos“, der von indianischen Elementen durchsetzt ist<sup>10</sup>.

## II. Der Katholizismus der Herren und die Katholisierung der schwarzen Sklaven

Ehe die Eingliederung der Negersklaven in die religiöse Welt ihrer weißen Herren behandelt wird, scheinen einige orientierende Vorbemerkungen über die wichtigsten Herkunftsgebiete der Neger nötig.

In Brasilien sind hauptsächlich folgende afrikanische Kulturkreise vertreten:

1. Sudanesische Kulturen: Yoruba aus Nigeria (Nagô, Ijêchá, Eubá, Ketu u. a.); Dahome der Gruppe Gêge (Ewe, Fon u. a.); Fanti-Aschanti von der Goldküste (brasilianisch Minas genannt) und kleinere Gruppen.
2. Islamisierte Kulturen aus Guinea und dem Sudan: vor allem Peuhl, Mandingas, Haussas.
3. Bantu-Kulturen: sowohl Stämme der Angola-Kongo-Gruppe als auch aus Mosambik an der Ostküste<sup>11</sup>.

Bei der weitgehenden Verschmelzung der afrikanischen Kulturzüge untereinander und der Assimilierung und Entfaltung neuer Kultur-elemente dürfen solche Klassifikationen selbstverständlich nur als rekonstruierende Hypothesen betrachtet werden.

Wenn man von den Importen des Schwarzhandels absieht, der die



Sklaven aus beinahe allen Teilen Afrikas bezog, kann man etwas schematisch jedem Jahrhundert der Kolonialzeit ein Hauptrekrutierungsfeld seiner Sklaven zuordnen: Während die Sklaven des 16. Jahrhunderts aus Portugal selbst oder aus den üblichen, nicht genau bezeichneten Gegenden Guineas importiert wurden, holte der bereits organisierte Sklavenhandel des 17. Jahrhunderts vor allem Bantu-Neger aus dem günstiger gelegenen Gebiet Angolas, die sich besonders in der Plantagenwirtschaft bewährten. Das 18. Jahrhundert bevorzugte Sklaven aus dem Sudan, die sich durch ihre Körperkraft besonders im Bergbau auszeichneten. Im 19. Jahrhundert griff man wieder auf Bantu-Stämme zurück, diesmal allerdings vorwiegend aus Ostafrika<sup>12</sup>. Die Missionierung der Neger in Brasilien, wenn man überhaupt diesen Begriff gebrauchen kann, bedeutet nur ein Teilmoment bei der Unterwerfung der Neger unter die soziale Ordnung der Sklaverei. Es liegt im Charakter dieses Christianisierungsprozesses, daß er einen eigentümlichen Synkretismus zwischen afrikanischen und christlichen Elementen hervorbrachte, der im Laufe der Kolonialgeschichte Mischformen schwankenden Grades annahm, dessen treibende Grundkraft aber bis heute die Naturreligiosität der Afrikaner blieb<sup>13</sup>.

Daß es bei der Begegnung zwischen der afrikanischen Naturreligion und dem Christentum nicht zu einer Auseinandersetzung kam, die in eine entscheidende Krise führte, sondern daß sie in einem verhältnismäßig mühelosen Identifizierungsprozeß bewältigt wurde, lag vor allem daran, daß der Katholizismus der Kolonisatoren eine solche Auseinandersetzung nicht provozierte<sup>14</sup>.

Das religiöse Leben der „Casa Grande“ war geprägt durch Heiligenverehrung. Nicht die großen liturgischen Feste, sondern die Feste der Heiligen des Hauses, besonders der Patrone des Herrn, bestimmten die Höhepunkte des Jahres. Jeder Bereich des Lebens, jede Tätigkeit hatten einen zuständigen Heiligen, den man um Hilfe angehen konnte. Dem Vertrauen auf die jeweils besondere Vermittlungsfunktion der Heiligen gegenüber stand der Glaube an das Wirken des Teufels, der durch den Kontakt mit den Negern noch gesteigert wurde. Die schwarze Hautfarbe und die Fremdartigkeit und elementare Wucht ihres magischen Rituals waren für die Weißen untrügliche Zeichen der Zugehörigkeit zum teuflischen Bereich. Der Reiz des Unbekannten und die verblüffende heilende und schädigende Wirksamkeit der Zaubermittel überwandten die Abwehr und Scheu der Weißen und ließen sie in den Bann dieser magischen Kräfte geraten, deren sie sich zu bedienen versuchten, die sie aber noch mehr zu fürchten hatten<sup>15</sup>. In welcher Weise sich die Assimilation eines solchen Katholizismus, der weit mehr eine

Affinität zu den religiösen Vorstellungen der Neger aufweist, als daß er ihnen absolut heterogen wäre, vollzogen hat, soll noch näher behandelt werden<sup>16</sup>.

Ein weiterer Grund für das ungebrochene Fortbestehen der afrikanischen Religionen ist in der ganz oberflächlichen religiösen Unterweisung zu suchen<sup>17</sup>. Weder die Herren noch die Geistlichen verstanden die Sprache der Neger und bemühten sich darum; nur die Jesuiten versuchten (allerdings vergeblich), Missionare kommen zu lassen, die die Dialekte Afrikas kannten<sup>18</sup>. Dieses Sprachenproblem hätte sich allerdings wohl lösen lassen. Aber den Herren lag im allgemeinen wenig an einem gründlichen Unterricht der Sklaven, weil sie von der gleichberechtigten Teilnahme der Neger am Hauskult eine Aufweichung des Unterschieds zwischen Herren und Sklaven fürchteten. So hatten die Herren und die Sklaven ihren eigenen Katholizismus. In einer Weise, die ihrer Stellung als Sklaven angemessen war, mußten die Neger am Kult oder am Fest des Herrn teilnehmen; daneben wurden ihnen eigene Feste, eigene Patrone, eigene Frömmigkeitsübungen zugestanden, die dann von den Weißen gemieden wurden<sup>19</sup>.

Diese Absonderung der Sklaven auf der Fazenda bot den Afrikanern die Möglichkeit, neue Gemeinschaftsformen zu entwickeln, die zum Träger des modifizierten religiösen Erbes werden konnten. Die afrikanischen Religionen sind so eng mit der sie tragenden Kultgemeinschaft des Clans bzw. der Sippe verbunden, daß man bei der völligen Zerstörung der alten Sozialgebilde, wie sie der Sklavenhandel mit sich brachte, auch mit dem Verlust der Religion hätte rechnen können. Tatsächlich haben die Neger in den Gebieten, wo nur wenige von verschiedenster Stammeszugehörigkeit und getrennt von ihrer Familie auf einer Plantage arbeiteten, wie es etwa in den kleinen Besitzungen des Südens die Regel war, sich weitgehend akkulturiert. In den großen Plantagen des Nordens dagegen, die von Anfang an mehr als 80 und im 19. Jahrhundert bis zu 1000 Sklaven beschäftigten, konnten sich Gruppen gleicher Stammeszugehörigkeit bilden<sup>20</sup>, die wegen ihrer zahlenmäßigen Majorität oder der Überlegenheit ihrer Mythologie, oder weil sie den einzigen Priester stellten, die Führung übernahmen. Dies geschah natürlich nicht durch bewußte Vereinbarung, sondern ergab sich je nach den Umständen. Der enge Kontakt der Neger untereinander nötigte also nicht zur Akkulturation, und das gemeinsame Feiern an den kirchlichen Festtagen bildete den Rahmen, in dem die afrikanischen Traditionen wachgehalten und in wechselseitiger Angleichung umgestaltet werden konnten. So lief dem christlich-afrikanischen Synkretismus ein innerafrikanischer parallel.

Von dieser Hausreligion der Fazendas des Nordens läßt sich die Bruderschaftsreligion der Bergwerksstädte des Südens abheben, die sich in einer Vielzahl von bruderschaftlichen Vereinigungen besonders im 18. Jahrhundert entwickelte. Für die Neger waren eigene Bruderschaften vorgesehen, die nach dem Vorbild der Weißen verfaßt waren und eine gewisse katechetische Absicht verfolgten. Dabei gestand die Kirche den Afrikanern alle ursprünglichen Anschauungen und Gebräuche zu, soweit sie nicht mit dem Katholizismus unvereinbar waren<sup>21</sup>. In der Gestaltung der Bruderschaftsfeste hat sich daher viel an afrikanischem Erbe erhalten. So wurde etwa am Rosenkranzfest die „Congada“, das Fest der Wahl des „Königs“ und der „Königin“, mit ihren dramatischen Tänzen gefeiert<sup>22</sup>.

In der Absonderung der Bruderschaften der Neger von denen der Weißen hat sich hier wiederum eine eigentümliche synkretistische Form des Katholizismus der Neger ausgeprägt<sup>23</sup>. Die scharfe rassische und religiöse Trennung führte zu ständigen Auseinandersetzungen, so daß man schließlich von einer „schwarzen Kirche“ und einer „weißen Kirche“ sprach<sup>24</sup>. Das Bestreben der Mulatten, in die Bruderschaften der Weißen aufgenommen zu werden, vermehrte die Zwistigkeiten<sup>25</sup>.

Aber auch die vielen schwarzen Bruderschaften erwiesen sich nicht als solidarisch, sondern sie schürten Stammesrivalitäten oder suchten sich in der Prachtentfaltung der Feste und Prozessionen zu überbieten. Überhaupt spielte das Prestigestreben der einzelnen und der verschiedenen Gruppen im Bruderschaftswesen eine entscheidende Rolle.

Mit dem wachsenden Selbstbewußtsein der Neger nahmen auch die afrikanischen Bräuche überhand und erregten die Mißbilligung der Kirche; die verbotenen Zeremonien glitten daraufhin in den Bereich des Folkloristischen ab<sup>26</sup>.

Im Zusammenhang mit den Bruderschaften soll wenigstens andeutungsweise auf eine wichtige soziale Organisationsform der Neger in der Stadt, die sogenannten „Nationen“, eingegangen werden. Wie erwähnt, bestand nach der Aufsplitterung durch die Sklaverei nur in den großen Latifundien für die Neger die Möglichkeit, sich in Gruppen gleicher ethnischer Herkunft zusammenzuschließen. In den Städten herrschten für solche Gruppenbildungen günstigere Bedingungen: 1. die große Anzahl der in der Stadt versammelten Neger; 2. die geringere soziale Kontrolle; 3. die durch die besonderen Arbeitsverhältnisse gegebene größere Freizügigkeit<sup>27</sup>.

Im Hafen und auf den Märkten erkannten sich die Landsleute an ihren Gesängen<sup>28</sup> und vereinbarten Zusammenkünfte in den Hütten der Neger, die sich losgekauft hatten. Solche Nationen bildeten häufig den

Kern einer Bruderschaft. Andererseits entwickelten sie sich zu Zellen der Erhaltung und Wiedergewinnung der afrikanischen Kulte. Als Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts die Anzahl der freien Schwarzen größer geworden war und die Nationen an Geschlossenheit und Ansehen gewonnen hatten<sup>20</sup>, gingen von ihnen die entscheidenden Impulse zu jener afrikanischen Renaissance aus, in der die heute traditionellen afrikanischen Kulte entstanden sind.

## ANHANG:

### DIE WICHTIGSTEN SUBKULTUREN BRASILIENS

Innerhalb der brasilianischen Kultur treten über ihre starken regionalen Ausprägungen hinweg mehrere spezifische Formen des Lebensstils, der Denk- und Verhaltensweise hervor, die man als Subkulturen bezeichnen kann, da sie eine relative Geschlossenheit und Autonomie besitzen<sup>1</sup>.

In jeder dieser Subkulturen bestehen eigene religiöse Erwartungen und Verhaltensmuster, so daß auf sie im Laufe der Arbeit immer wieder zurückgegriffen werden muß. Sie sollen daher hier zusammengestellt und kurz charakterisiert werden<sup>2</sup>.

#### *1. Die Subkultur der Caboclos<sup>3</sup>*

Damit wird der Lebensstil der ländlichen Bevölkerung des brasilianischen Binnenlandes bezeichnet. Diese Bevölkerungsschicht lebt dürtig vom Ackerbau, den sie mit äußerst primitiven Mitteln betreibt, von Weidewirtschaft und Fischfang. Die Caboclos sind wirtschaftlich unabhängig, gleichgültig, ob sie offizielle Besitzer ihres Landes sind oder es sich einfach angeeignet haben; sie sind also nicht durch Lohnarbeit an einen Herrn gebunden. Die große geographische Isolierung verhindert auch engere soziale Kontakte zwischen den einzelnen, verstreut lebenden Familien. Die Abgeschnittenheit von den übrigen Subkulturen, vor allem von der beherrschenden Kultur der Küstenstädte, wird erst jetzt durch die Verbreitung der Kommunikationsmittel und den Ausbau der Verkehrswege gelockert. Im Zusammenhang mit den messianischen Bewegungen, die für diesen Bevölkerungsteil charakteristisch sind, soll auch auf die spezifische religiöse Situation eingegangen werden.

#### *2. Die Subkultur der „Fazenda“*

Darunter fallen die Lohnarbeiter bzw. die Erbzinsbauern der großen Landbesitzungen. Sie stehen in wirtschaftlicher und affektiver Bin-

dung an den Patron, der für sie in paternalistischer Weise sorgt und sie politisch bevormundet. Diese Abhängigkeit vom Herrn besteht auch in religiöser Hinsicht. Die religiöse Begeisterung oder Gleichgültigkeit, die Orthodoxie oder das Sektierertum des Herrn sind maßgebend für das religiöse Verhalten seiner Untergebenen. Da der Kontakt mit der urbanen Kultur viel stärker ist als bei den Caboclos, bestehen einerseits eine größere seelsorgliche Betreuung und kirchliche Kontrolle; andererseits kann durch die Vorliebe des Herrn der Spiritismus oder Protestantismus in die Subkultur der Fazendas eindringen.

### *3. Die Subkultur der Kleinstädte*

Die Kultur der kleineren Stadtsiedlungen berührt sich in vielen Punkten mit den sie umgebenden ländlichen Subkulturen der Caboclos und der Fazendas. In diesen Städten, die Sitz der Kommunalverwaltung und kleine Handelszentren sind, entwickelt sich ein Gemeindebewußtsein, dem komplexere soziale Beziehungen entsprechen. Die nationalen politischen und sozialen Institutionen können hier eine gewisse Wirksamkeit entfalten. Das religiöse Leben wird durch einen höheren Grad der Organisation bestimmt, sowohl katholischerseits als auch bei den Protestanten. Besonders in den höheren Schichten ist eine starke Neigung zum Spiritismus kennzeichnend.

### *4. Die Subkultur der untersten Schichten der Großstadt*

Es handelt sich hier um die Marginalbevölkerung der Großstädte, die sich in den Elendsvierteln, den „Favelas“ oder „Mocambos“, ansiedelt. Der größte Teil sind Zuwanderer aus den ländlichen Kulturbereichen bzw. den kleinen Orten, das heißt, sie gehörten den drei erwähnten Subkulturen an. Die neuen und differenzierteren Tätigkeiten gegenüber ihrer früheren Position und die neuen Typen sozialer Beziehungen führen jedoch zur Entwicklung einer eigenen Subkultur. Die starke demographische Expansion dieser Arbeiter ohne qualifizierte Berufsausbildung bestimmt den Prozeß der Industrialisierung und Urbanisierung. Im Bereich dieser Subkultur finden sich Ansatzpunkte für religiösen (und politischen) Proselytismus aller Art. Mit dem Ausbau der Kultzentren und der sozialen Einrichtungen suchen alle Konfessionen und Religionsformen Anhänger zu gewinnen. Neben den protestantischen Sekten verzeichnet vor allem der umbandistische Spiritismus hier die größten Erfolge, und praktisch jeder Bewohner der Favelas besucht, zumindest zu therapeutischen Zwecken, spiritistische Kultzentren.

### *5. Die Subkultur der höheren Schichten der Großstadt*

Unter diese sehr weite Kategorie fallen im wesentlichen alle „White Collars“. Dazu zählen Büroangestellte ebensogut wie Großindustrielle, Einzelhändler wie Unternehmer, die höheren Beamten und die freien Berufe. Die Angehörigen dieser Bevölkerungsschicht haben eine höhere Schulbildung bzw. eine qualifizierte Berufsausbildung genossen und scheinen sich trotz erheblicher Unterschiede des Lebensstils in ein einheitliches urbanes Gesellschaftsgefüge zu integrieren. In religiöser Hinsicht wenden sich diese Kreise am ehesten gegen vulgäre Formen des Aberglaubens zugunsten der „Orthodoxie“, sei sie katholisch, protestantisch oder kardecistisch.

## ZWEITER TEIL: DIE RELIGIONEN IM SOZIALEN WANDEL BRASILIIENS

### A · MESSIANISCHE ERWARTUNGEN UND BEWEGUNGEN

Der Messianismus ist in den letzten Jahren zu einem bevorzugten Gegenstand der einschlägigen Forschung geworden. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit auch auf seine verschiedenen Erscheinungsformen in Brasilien gelenkt. Die Diskussion um dieses theologisch und religionswissenschaftlich wie soziologisch und soziopolitisch gleichermaßen interessante Phänomen ist noch in vollem Gange. Vor allem läßt die Frage nach den Ursachen und den Bedingungen für die Entstehung messianischer Bewegungen angesichts der Fülle des Materials eine Vielfalt von möglichen Lösungen zu. Die Erforschung der brasilianischen Messianismen in ihrer Besonderheit kann dabei einen eigenen Beitrag zur Klärung dieser Probleme leisten.

Messianismus ist nach einer vielberufenen Definition „primarily the religious belief in the coming of a redeemer who will end the present order of things, either universally or for a single group, and institute a new order of justice and happiness“<sup>1</sup>. Die verborgenen Kräfte dieses Glaubens werden durch das Erscheinen des prophetischen Führers in einer messianischen Bewegung entbunden. Trotz der Verschiedenheit des mythischen Rahmens entzündeten sich alle Bewegungen Brasiliens an der Gestalt des messianischen „leader“<sup>2</sup>, der meist eine Potenzierung vorgegebener religiöser Führerschaft darstellt und der jeweiligen Mythologie entsprechend als „Mittler“ in mehr oder weniger großer Nähe zur heilbringenden Gottheit steht. Es schien daher gerechtfertigt, den Begriff „Messianismus“ auf alle diese Erscheinungen anzuwenden, ohne daß damit eine Klassifikation im engeren Sinn beabsichtigt wäre<sup>3</sup>.

Der synkretistische Pluralismus der brasilianischen Religionsformen beruht auf drei Grundkomponenten: den indianischen und den afrikanischen Religionen sowie dem Christentum. Ausgebildete Messianismen finden sich sowohl in der indianischen Mythologie als auch in den chiliastischen und apokalyptisch-adventistischen Sekundärformen der christlich-jüdischen Traditionen; dagegen sind Ansätze zu einer

Sammlung der Neger in messianischen Bewegungen immer wieder rasch verebbt<sup>4</sup>.

Die Indianer Brasiliens widerlegen die Auffassung, daß jeder Messianismus aus einer Aneignung oder Umdeutung des christlich-jüdischen Messiasglaubens hervorgegangen sei. Die meisten Stämme besitzen in ihrer Mythologie messianische Elemente, die nicht dem Christentum entlehnt sind. Obwohl eine direkte Beziehung zwischen diesem ursprünglichen Messianismus und den messianischen Erwartungen christlicher Prägung nicht festzustellen ist, darf vermutet werden, daß die indianische Tradition der Hoffnung auf das „Land ohne Übel“ als ein unterschwelliges Moment die Anfälligkeit für messianische Heilserwartungen aller Art begünstigt<sup>5</sup>.

Entsprechend der Verschiedenheit der sozialen Struktur und der religiösen kollektiven Vorstellungswelt der Lokalgruppen variieren auch die messianischen Glaubensinhalte. Man kann also in Brasilien nicht von einem zusammenhängenden „Netz“ messianischer Vorstellungen sprechen, sondern eher von kleineren oder größeren Inseln des Messianismus, die sich unabhängig und ohne direkten Kontakt untereinander entwickeln<sup>6</sup>. Dies gilt erst recht für die sporadisch auftretenden eigentlichen Bewegungen, in denen ein Leader die religiösen Zielvorstellungen mobilisiert.

Max Weber hat das Phänomen des jüdischen Messianismus, in dem „der Jude die eigene persönliche Erlösung . . . in Gestalt eines Umsturzes der geltenden sozialen Rangordnungen zugunsten seines Pariavolks“ erwartete, mit dem von Nietzsche entwickelten Begriff des Ressentiments verbunden<sup>7</sup>. Die soziologische Untersuchung messianischer Bewegungen vor allem bei nordamerikanischen Indianern will über Weber hinaus dieses Ressentiment auf den Schock zurückführen, der aus dem Aufeinanderprallen zweier Kulturen resultiert. Der Zustand der „deprivation“, der sich als Folge der Vernichtung der unterlegenen Kultur einstellt, löst die messianischen Bewegungen der Eingeborenen aus<sup>8</sup>. Obwohl diese Hypothese in der anthropologischen und soziologischen Forschung großen Anklang gefunden hat, läßt sie sich, wie die Behandlung der verschiedenen Typen messianischer Bewegungen zeigen wird, auf die brasilianischen Verhältnisse nur mit Einschränkungen anwenden.

Demgegenüber mußte die Analyse der Messianismen in Brasilien der mythischen Vorstellungswelt eine ausschlaggebende Funktion einräumen. Dabei erwies sich die geeignete messianische Mythologie nicht nur als unerläßliche Bedingung für das Entstehen messianischer Bewegungen; sie kann vielmehr durch die gesteigerte Anziehungskraft der Idee



eines vollkommeneren Zeitalters und durch den Drang nach Bestätigung in neuer dramatischer Erfahrung zu einem Moment innerer Ursächlichkeit werden<sup>9</sup>. In einer Welt, in der der Mensch „may receive his only coherent view of the universe through the medium of a millennial myth“<sup>10</sup>, reichen daher relativ geringfügige Änderungen der sozialen, wirtschaftlichen oder kulturellen Bedingungen aus, um den Zeitpunkt als gekommen anzusehen, der die Erfüllung der traditionellen Hoffnungen bringt. Messianische Bewegungen sind dann „normale“<sup>11</sup> Verhaltensformen, für deren Erklärung nicht auf extreme Situationen soziokultureller oder psychologischer Art recurriert zu werden braucht.

Unter einem etwas anderen Gesichtspunkt läßt sich die Eigenart der messianischen Bewegungen Brasiliens darin sehen, daß sie endogen entstanden sind<sup>12</sup>. Lediglich die synkretistischen Erhebungen der Indianer bilden eine Ausnahme; als Reaktionen der Eingeborenen auf die gewaltsame Akkulturation im Zusammenstoß mit der Kultur der Weißen stimmen sie mit der geläufigen Hypothese der exogenen Ursache messianischer Bewegungen überein.

Trotz der Problematik einer differenzierteren Klassifikation<sup>13</sup> können drei (bzw. vier) Typen messianischer Bewegungen in Brasilien voneinander abgehoben werden:

1. der Messianismus der Indianer, der sich, wie näher zu zeigen ist, in „autochthonen“ und in „synkretistischen“ Bewegungen äußert;
2. die sogenannten ländlichen Bewegungen der Caboclos;
3. der gegenwärtige synkretistische Messianismus der Städte.

## I. Der Messianismus der Indianer

Ogleich die gegenwärtigen Formen des Messianismus der Indianer verschiedene Grade der Verschmelzung mit verwandten christlichen Elementen aufweisen, lassen sich dennoch die relativ „reinen“ (autochthonen) Formen von den (synkretistischen) Mischformen unterscheiden.

### *1. Autochthone indianische Messianismen*

Unter autochthonen indianischen Messianismen werden messianische Bewegungen verstanden, die nicht durch den Kontakt mit der christlichen Kolonisation ausgelöst zu sein scheinen, sondern auf der stammeseigenen Mythologie beruhen, in deren Bildern sich ohne nachweisbaren Synkretismus das Endziel darstellt, das man durch traditionelle Riten zu erreichen sucht.

Die ersten portugiesischen Kolonisatoren trafen an der Küste Brasiliens Stämme der Tupi-Guarani-Indianer<sup>14</sup> an, die — nach ihren bin-nenländischen Lebensgewohnheiten zu urteilen — erst kurze Zeit zuvor aus dem Innern des Landes zugewandert waren. Die Züge weiterer Indianerhorden zur Küste und innerhalb des Küstengebiets, die während des 16. Jahrhunderts bezeugt sind, können als Ausläufer dieser Wanderungswelle gelten<sup>15</sup>. Im 17. und 18. Jahrhundert sind keine solchen Migrationen überliefert. Erst „zu Anfang des 19. Jahrhunderts begann unter den Guaraní-Stämmen“ im Süden des Staates Matto Grosso „eine religiöse Bewegung, welche bis heute noch nicht ganz erloschen ist“<sup>16</sup>.

Diese eschatologischen Aufbrüche zur Küste auf der Suche nach dem „Land ohne Übel“ scheiterten schließlich an der ungeheuren Dezimierung der Horden durch die Strapazen des Weges und vor allem durch die Epidemien; die versprengten Reste wurden größtenteils 1912/13 in Reservate übergeführt<sup>17</sup>. Die neuere Forschung kennt Gruppen von Indianern, die 1924, 1934 und 1946 die Küste des Staates São Paulo erreichten<sup>18</sup>. „Man kann also nicht behaupten, daß der Zyklus der Wanderungen der Guaraní zur Küste endgültig abgeschlossen sei“<sup>19</sup>.

Die mythische Inspiration der indianischen Migrationen in Brasilien während des 19. und 20. Jahrhunderts ist nicht zu verkennen. Aber auch die Quellen, die von den Zügen des 16. Jahrhunderts sprechen, betonen derartige religiöse Beweggründe. Es liegt daher der Schluß nahe, daß die ausgedehnten Wanderungen der Tupi-Guarani in vor-kolonialer Zeit, von denen wir kaum etwas wissen, weder durch den Druck kriegerischer Nachbarstämme noch durch eigene Eroberungslust ausgelöst wurden, sondern daß ihr Motor wahrscheinlich religiöse Motive waren, die in den kulturellen und religiösen „patterns“ der Stämme angelegt sind<sup>20</sup>.

Im Rahmen dieser Erörterung können die mythischen Anschauungen der Tupi-Guarani, an die sich ihre Heilshoffnungen knüpfen, nur grob vereinfachend angedeutet werden.

Ein Grundzug der indianischen Religiosität ist ihr tiefer Pessimismus, der sich in ihrer Kataklysmologie, der Vorstellung vom drohenden Untergang der Welt, bekundet. Dieser Pessimismus wurde durch die Berührung mit den weißen Kolonisatoren noch verstärkt, aber wohl nicht verursacht. Die Erfahrung, daß die Erde alt geworden ist, nährt eine ständig latente Erwartung, daß der Schöpfer der Welt dem Treiben bald ein Ende machen werde<sup>21</sup>. Der Weltuntergang wird dabei in den Bildern der Urkatastrophe (bei allen Stämmen finden sich My-

then einer Sintflut oder eines Sintbrandes) gesehen, als Weltbrand oder Absturz der Welt. Andererseits glauben die Indianer, durch die Vermittlung ihres Kulturheros dieser Katastrophe zu entgehen und in das „Land ohne Übel“ gerettet zu werden.

Traumvisionen oder Naturereignisse, die entsprechend gedeutet werden, können das Weltende als nahe bevorstehend erscheinen lassen und führen zu jenen eschatologischen Bewegungen, deren Ablauf im wesentlichen immer folgende Züge trägt: Unter der Führung eines prophetischen Charismatikers, meist des Medizinmanns („pagé“) — der sich als Vorbote oder Verkörperung des Kulturheros weiß —, bricht ein Stamm auf, um das „Land ohne Übel“ zu suchen. Nach der verbreitetsten Vorstellung liegt dieses Land im Osten, jenseits des Meeres; daher der Zug zur Küste. In nächtelangen kultischen Tänzen und Gesängen, die der Kulturheros ihnen hinterlassen oder geoffenbart hat, sehen sie das Mittel, in das „Land ohne Übel“ zu gelangen<sup>22</sup>.

Eine Begründung, warum gerade bei einer bestimmten Stammesgruppe eine messianische Bewegung losbricht, obwohl andere Stämme ähnliche Kataklysmologien und Paradiesesmythen besitzen und unter ähnlichen Umweltbedingungen leben, ist schwer zu geben. E. Schaden führt sie im Falle der Tupi-Guarani auf einen akuten mystischen Paroxismus zurück, das heißt, die mythologischen Vorstellungen des Stammes, die dem Indianer ständig gegenwärtig sind und sein ganzes Leben bestimmen, aktualisieren sich in einem solchen Grade, daß sie zu einer echten Krise innerhalb der Gruppe selbst führen<sup>23</sup>.

Das Übergewicht innerer Ursachen über den Einfluß äußerer Faktoren räumt den messianischen Bewegungen der Tupi-Guarani gegenüber fast allen bisher bekannten messianischen Bewegungen eine Sonderstellung ein<sup>24</sup>. Die behandelten Wanderungen sind nicht durch den Kontakt mit den Weißen ausgelöst, sondern allenfalls modifiziert worden. Die „deprivation“ durch den Kulturschock, auf die etwa die messianische Bewegung des „ghost-dance“ der nordamerikanischen Indianer zurückgeführt wird, ist hier von untergeordneter Bedeutung. Ebenso wenig läßt sich der Verfall der sozialen Struktur des Stammes als notwendige Voraussetzung nachweisen<sup>25</sup>. Auch der Begriff der „Gegenakkulturation“ versagt für die Deutung der messianischen Bewegungen der Tupi-Guarani. Zwar finden sich in der Zeit nach der Eroberung gelegentlich Symptome, die gegenakkulturatив erscheinen könnten (Verbot europäischer Kleidung und des Genusses von Salz und Schnaps u. dgl.); sie zeugen von einer zumindest vorübergehenden Berührung mit der Kultur der Weißen. Von Gegenakkulturation könnte man zutreffend aber nur dann sprechen, wenn eine längere

Kontaktphase der Akkulturation vorausgegangen wäre, was für die betreffenden Stämme nicht gilt<sup>26</sup>. Entscheidend ist das Bestehen einer geeigneten ursprünglichen Mythologie, deren gesteigerter mystischer Andrang den eschatologischen Aufbruch auslöst. Dies gilt für einen stammeseigenen mythologischen Kernbestand auch dann, wenn Schaden<sup>27</sup> mit seiner Vermutung recht hätte, daß die kataklysmologischen Vorstellungen, die oft an die christliche Apokalyptik erinnern und nicht bei allen Stämmen ausgebildet sind (im Gegensatz zum allgemein verbreiteten Mythos vom „Land ohne Übel“), möglicherweise Relikte der Jesuitenmissionierung des 17. und 18. Jahrhunderts sein könnten. Der Begriff „autochthon“ würde dann allerdings eine gewisse Einschränkung erfahren.

## *2. Synkretistische indianische Bewegungen*

Im vorhergehenden Abschnitt kam es darauf an, zu zeigen, daß messianische Bewegungen autochthon aus der Stammesreligion der Indianer erwachsen sind, ohne daß die Berührung mit den Weißen und mit dem Christentum einen wesentlichen Einfluß ausgeübt hätte. Aber es gab andererseits bereits zur Zeit der Entdeckung und der ersten Missionierung messianische Bewegungen, in denen Themen der indianischen Mythologie mit solchen des Christentums zu einem Synkretismus verschmolzen. Bewegungen dieser Art entstanden nicht mehr innerhalb des Stammesgefüges, sondern unter den Indianern, die als Sklaven auf den Plantagen arbeiteten oder in den Missionsstationen angesiedelt worden waren. Diese Zusammenführung ohne Rücksicht auf die Stammesherkunft löste die Stammesstruktur auf. Der Vorgang der Akkulturation vollzog sich hier als Aufnötigung einer fremden Lebensweise<sup>28</sup>.

Die wichtigste dieser Bewegungen im 16. Jahrhundert, die sich im Klima sozialer Entwurzelung und Unterdrückung durch „forced acculturation“<sup>29</sup> erhoben, ist als „Santidade de Jaguaripe“ in den Akten der Inquisition 1585 bezeugt<sup>30</sup>.

Aus dem 17. und 18. Jahrhundert, als die Indianer in den Plantagen durch die Negersklaven ersetzt wurden und sich vielfach in die Urwälder des Innern zurückgezogen hatten, sind keine Erhebungen in der Art der „Santidade“ überliefert<sup>31</sup>. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden, vermutlich unter dem Einfluß protestantischer Missionare<sup>32</sup>, neue synkretistische Bewegungen bei den Arawak-Indianern im oberen Amazonas-Gebiet am Rio Negro.

Der Synkretismus wird am deutlichsten in der Gestalt des messiani-

schen Führers greifbar. In den autochthonen messianischen Bewegungen versteht sich der „Pagé“ als Prophet oder Verkörperung des Kulturheros, welcher selbst der erste „Pagé“ war, so daß man sagen kann: „Der Pagé ist ein kleiner Heros, wie der Heros ein großer Pagé ist“<sup>33</sup>. In den synkretistischen Bewegungen dagegen ist die traditionelle Rolle des Führers mit christlichen Vorstellungen aufgefüllt<sup>34</sup>, in den Rio-Negro-Bewegungen tritt er sogar als der wiedergekommene Christus auf. Doch zeigen die indianischen Namen, die die „christlichen Pagés“ meist tragen<sup>35</sup>, und erst recht der Inhalt ihrer Predigt die enge Bindung an den indianischen Ursprung: Die bessere Zeit, die nun hereinbrechen soll, ist geprägt vom Mythos des „Landes ohne Übel“, und sie wird heraufgeführt durch die traditionellen Riten des Tanzes und Gesanges, durch Rauchen und den Genuß überlieferter Getränke. Daneben werden aber auch eklektizistisch christliche Riten assimiliert (Sakramente u. dgl.).

Diese synkretistischen Bewegungen sind ferner durch ein Element charakterisiert, das einerseits ebenfalls eine positive Phase der Akkulturation bezeugt, andererseits das nativistische Gepräge dieser Bewegungen zeigt, das Mythologem von der verkehrten Welt<sup>36</sup>: die Weißen werden vertrieben oder versklavt und die Indianer „wieder“ (aber in der Weise der Weißen!) Herren des Landes. Auch dieser Zug darf nicht gegenakkulturativ gedeutet werden, denn die Indianer reagieren in diesen Bewegungen nicht gegen die Kultur, sondern gegen die Herrschaft der Weißen<sup>37</sup>. Die brasilianischen synkretistischen Bewegungen, ausgelöst durch die Desintegration der Stammesstruktur, streben eine zweifache Reorganisierung an: im kulturellen Bereich durch akkultorative Assimilierung christlich-europäischer Elemente; auf dem sozio-politischen Sektor durch das Streben nach Umkehr der bestehenden Herrschaftsordnung<sup>38</sup>.

Auch die synkretistischen Messianismen sind jedoch abhängig von der ursprünglichen Mythologie der Stämme. Dies zeigt folgende Beobachtung: Die beschriebenen synkretistischen Bewegungen sind auf den Bereich der Tupi-Guarani und der Arawak, die eine verwandte Mythologie besitzen<sup>39</sup>, beschränkt. Sie finden sich auch nicht bei benachbarten Stämmen mit den gleichen Bedingungen der Akkulturation und der Stammesauflösung, weil offenbar die entsprechenden mythischen Elemente fehlen, so daß Koch-Grünberg<sup>40</sup> die Hypothese aufstellte, daß die eigentliche Grundlage auch der synkretistischen messianischen Bewegungen wahrscheinlich der alte Stammesmythos und nicht das Christentum sei. Der indianische Mythos trägt sozusagen nur ein christliches Gewand.

Während also bei den „autochthonen“ Messianismen der nachkolonialen Zeit gewisse christliche Einflüsse auf die ursprüngliche Mythologie vermutet wurden, darf bei den synkretistischen Messianismen die christliche Komponente nicht überschätzt werden.

Bereits in der Darlegung wurde deutlich, daß das Phänomen des indianischen Messianismus nicht nur historisch ist, sondern bis in die Gegenwart lebendig blieb. Allerdings ist die Anzahl der Indianer, die trotz des Vordringens der weißen Zivilisation an ihren Stammestraditionen festhalten konnten, im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung Brasiliens sehr gering, da sie sich im Laufe der Jahrhunderte weitgehend vermischt haben oder durch Epidemien dezimiert wurden<sup>41</sup>.

Die Indianer des Innern leben in vereinzelt Dörfern, die wie Inseln in die Subkultur der Caboclos eingestreut sind. Ihr Heilserwartungsglauben führt zuweilen zu einer Bewegung, wenn sie sich durch den natürlichen Austausch und Vermischungsprozeß mit ihrer Umgebung plötzlich in ihrer Eigenständigkeit bedroht sehen.

Eine zweite Gruppe bilden diejenigen Indianer, die nach ihrem Zug zur Küste in Reservaten angesiedelt wurden. Sie fühlen sich dadurch keineswegs befriedet; vielmehr wird durch das Mißlingen des Versuchs, das „Land ohne Übel“ zu erreichen, ihre pessimistische Grundstimmung noch gesteigert, zuweilen bis zum Lebensüberdruß. Der Tod wird nun als unentrinnbarer Durchgang ins Paradies erkannt und ersehnt.

In diesen beiden Fällen vollzieht sich die Umdeutung des Mythos noch im Rahmen der mythischen Tradition der Indianer. Dagegen sucht eine dritte Gruppe die Erklärung für die Vergeblichkeit der Suche nach dem „Land ohne Übel“ gerade im Verfall des überkommenen religiösen und sozialen Gefüges, wie er sich im Gefolge der Assimilierung der Religion und Kultur der Weißen einstellt. Die unaufhaltsamen Auflösungserscheinungen werden von diesen Indianern als Verrat an der Tradition empfunden, und im Bewußtsein einer Schuld — eine Kategorie, die dem Indianer ursprünglich fremd ist und die er dem Christentum entlehnt — nimmt er resigniert das Scheitern seiner Hoffnungen an<sup>42</sup>.

## II. Die ländlichen messianischen Bewegungen

Träger dieser Bewegungen sind jene bäuerlichen Bevölkerungsschichten des brasilianischen Binnenlandes, der „sertões“, die an anderer Stelle<sup>43</sup> als Subkultur der Caboclos charakterisiert wurden.

Ihre Religiosität drückt sich in einer Form des Katholizismus aus, die vereinzelte Elemente der portugiesischen Missionierung in zäher Tradition bewahrt, in der Selektion und Akzentuierung dieser Bruchstücke aber alles andere als orthodox ist. Vorstellungen, die ihrer magischen Religiosität und ihrem Wunderglauben entgegenkommen und ihre messianischen Hoffnungen auf ein zukünftiges irdisches Heil stärken, stehen im Vordergrund. Eine der ausgeprägtesten und zählebigsten Formen chiliastischer Erwartungen ist der Sebastianismus, die Hoffnung auf die Rückkehr König Sebastians, mit der das Goldene Zeitalter anbrechen wird<sup>44</sup>.

Als Folge des katastrophalen Priestermangels haben sich diese Schichten darauf eingerichtet, ohne Priester auszukommen. Ihre Funktionen, das Abhalten des Kultes und geistlicher Übungen wie überhaupt das Ausüben einer gewissen geistlichen Autorität, haben weitgehend Laien übernommen. Eine besondere Rolle spielen dabei die sogenannten „Beatos“, Laien, die seit der ersten Missionierung, und damals sogar von der Kirche gefördert, sich ganz einem geistlichen Leben widmeten, ohne einem Orden anzugehören<sup>45</sup>. Ihre Tätigkeit läßt sich vergleichen mit der Bußpredigt wandernder Mönche. Gelegentlich mag der Zwang, nach einer verübten Rache tat oder dem Verlust der Ehre unterzutauchen, zur Wahl eines solchen Lebens geführt haben. Auf diese umherziehenden „Beatos“, die den Priester vertreten und zugleich eine gewisse Analogie zu den „Pagés“ der Indianer darstellen, wirft das Volk alle seine Heilshoffnungen. Da es nicht nur an Priestern, sondern vor allem an Ärzten fehlt, wächst das Ansehen eines „Beato“ in dem Maße, wie er über therapeutische Kräfte verfügt. Nicht selten folgt einem solchen Mann eine kleine Schar von Anhängern, während andere eine solche Nachfolge abwehren. Zu einer eigentlichen messianischen Bewegung kommt es aber erst dann, wenn in einem Mechanismus von Erwartung und Erfüllung, nicht selten gegen den Willen des Betroffenen selbst, die Autorität eines „Beato“ so hochgespielt wird, daß man nur noch in seiner Nähe Heil zu finden glaubt und ganze Ortschaften sich ihm anschließen, um irgendwo eine Niederlassung, eine „heilige Stadt“, zu gründen<sup>46</sup>.

Nach dem Tode des Führers verfällt die Bewegung allmählich. Doch erlischt darum nicht der messianische Glaube. Er lebt vielmehr fort als verbreitetes Fluidum der Hoffnung auf die baldige Wiederkehr des Messias, und immer neue Reinkarnationen versprechen die Erfüllung<sup>47</sup>.

Seit dem 19. Jahrhundert sind solche chiliastischen Erhebungen bezeugt. Die Namen „Rodeador“ und „Pedra Bonita“ bezeichnen fanatische

Aktivierungen sebastianischer Hoffnungen im Staat Pernambuco in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts<sup>48</sup>. Ende des Jahrhunderts führten die apokalyptisch-chilastischen Predigten des Propheten Antônio Conselheiro zur sogenannten Canudos-Bewegung<sup>49</sup>. Diese Erscheinungen beschränken sich jedoch nicht auf die Trockengebiete des Nordostens<sup>50</sup>. Um 1910 suchten die Caboclos im Hinterland des Staates Santa Catarina im Süden, zermürbt durch kommunalpolitische Wirren und Bedrückungen, ihr Heil bei den millenarischen Versprechungen einer Reinkarnation des verschollenen „Beato“ João Maria<sup>51</sup>.

In allen Fällen mußte die Regierung eingreifen, weil es zu Widersetzlichkeiten gegen die Verwaltungsbehörden kam, da sich die „Heilige Stadt“ selbst verwalten wollte oder weil der religiöse Fanatismus und die umstürzlerischen Absichten zu Ausschreitungen führten. So wurden etwa die Anhänger des Canudos-Aufstandes völlig vernichtet; im Falle „Contestado“ dauerten die Kämpfe vier Jahre<sup>52</sup>.

Zur Verdeutlichung des Charakters der brasilianischen bäuerlichen Messianismen sei hier die Bewegung etwas eingehender dargestellt, die durch den katholischen Priester Cicero ausgelöst wurde, da er durch die Aussagen seiner Anhänger die historisch am besten faßbare messianische Führergestalt Brasiliens ist. Voll Teilnahme für die religiöse und materielle Armut in den Sertões rief P. Cicero von etwa 1870 an in der Ortschaft Joazeiro im Staat Ceará durch seine apokalyptischen Predigten und sein asketisches Leben das Volk zur Umkehr und zur Erneuerung des religiösen Lebens auf. Erfolge seiner ärztlichen Hilfe verbreiteten sich rasch und brachten ihn in den Ruf eines Wundertäters, zu dem Heilsuchende in immer größeren Scharen wallfahrteten. Der Suspension der Kirche, die sein Handeln mißbilligte, unterwarf sich P. Cicero; doch er fuhr fort, in seiner Weise nach Kräften die Not auf allen Gebieten zu lindern. Die ständig wachsende Bevölkerungszahl von Joazeiro forderte auch ein kommunalpolitisches Engagement. Wieweit P. Cicero so tiefgreifende soziale Umwälzungen beabsichtigt oder versprochen hatte, läßt sich schwer feststellen; jedenfalls drängten ihn die Erwartungen seiner Anhänger in die Rolle eines Messias, der ein neues Reich heraufführt. Die phantastischen Hoffnungen der Caboclos sind daraus ersichtlich, daß sie die Monarchie ausrufen wollten, nachdem in den Auseinandersetzungen mit dem Gouverneur ein „Heiliger Krieg“ zugunsten von P. Cicero entschieden hatte.

Im Gegensatz zu allen anderen messianischen Führern gelang es P. Cicero, den religiösen und politischen Fanatismus seiner Anhänger in Schranken zu halten. Bis zu seinem Tode 1936 wurde die relative



Autonomie dieser weitgehend institutionalisierten messianischen Bewegung daher auch von Staat und Kirche geduldet<sup>53</sup>.

Der Glaube an seine Wiederkehr ist im ganzen Nordosten Brasiliens lebendig und löste bereits wenige Monate nach seinem Tode eine fanatische Bewegung im Staat Pernambuco aus, als ein junger Mann sich als Reinkarnation P. Ciceros ausgab<sup>54</sup>.

Eine verbreitete funktionalistische Deutung dieser messianischen Bewegungen<sup>55</sup> geht von der Auffassung aus, daß die Religion immer dann zu Hilfe gerufen werde, wenn alle anderen Mittel versagt haben oder keine Aussicht auf Erfolg versprechen. Das gelte zunächst für alle Sorgen des Alltags, die man mit magischen Mitteln zu lösen versuche; es gelte insbesondere für die therapeutische Funktion der religiösen Führer, die den fehlenden Arzt ersetzen. In Fortführung dieser Tendenz seien diese ländlichen messianischen Bewegungen als Zuflucht zu einer religiösen Lösung des Zieles zu sehen, die unerträglich gewordene kommunalpolitische Struktur umzuwandeln, nachdem dies mit politischen Mitteln nicht erreicht werden konnte. In einer solchen Auffassung erschöpft sich Religion in ihren Funktionen, das heißt, sie ist von den als primär gedachten Funktionen gefordert. Damit wird aber verkannt, daß die Religion eine Eigenständigkeit besitzt, aus der heraus sie allerdings Funktionen erfüllt.

In der etablierten „primitiven“ Religion besitzt wesentlich jeder Bereich des Lebens religiöse Valenz. Die religiöse Lösung des „Unheils“ in allen Gebieten erscheint also von vornherein als die einzig sinnvolle und ist nicht eine Notlösung, der andere, „profane“ Lösungsversuche vorausgegangen wären. Ehe solche Lösungen überhaupt angestrebt würden, wäre ein langer Aufklärungsprozeß nötig. Mit anderen Worten: Der Arzt in den Sertões würde keineswegs ohne weiteres dem wundertätigen „Beato“ vorgezogen. So wird auch die ungerechte Kommunalstruktur religiös als Unheil empfunden und eine „theokratische“ Verfassung, die heilige Stadt, in der der Prophet herrscht, angestrebt. Dabei spielt das Kaisertum als Symbol des Goldenen Zeitalters oft eine Rolle. Direkte Angriffe gegen die Regierung erheben sich meist erst sekundär dann, wenn sie gegen diese verwaltungsstörenden Umtriebe einschreitet und dadurch die „Heilsgemeinde“ bedroht.

R. Bastide<sup>56</sup> deutet die ländlichen messianischen Bewegungen als Auflehnung des ländlichen Populärkatholizismus gegen die Römische Kirche. Auch dieses Motiv scheint uns sekundär, es tritt erst dann auf, wenn die Kirche, besorgt über eine allzu stark anwachsende Bewegung, Priester schickt, um wieder zur Ordnung zu rufen. Den Caboclos, die bis dahin auch ohne Priester auskommen mußten, erscheint das Ein-

greifen der Kirche gerade in dieser Situation als der Versuch, ihnen das eben gefundene Heil in dieser elenden Welt wieder zu nehmen, und ihre Abwehr ist verständlich.

Trotz des großen Unterschiedes zwischen dem trockenen Norden und Nordosten und dem fruchtbaren Süden leidet die Bevölkerung des gesamten brasilianischen Hinterlandes unter der gleichen sozialen Isolierung und Rechtlosigkeit. Ihre messianischen Bewegungen sind der Versuch, einer unerträglichen sozialen Situation durch die Flucht in die radikal verwandelte gerechte Gesellschaftsordnung zu entgehen. Bis heute haben diese chiliastischen Lösungen kaum an Aktualität eingebüßt. Wenn sie nicht mehr das Ausmaß früherer Bewegungen annehmen, liegt es daran, daß sie durch die zunehmende Engmaschigkeit des Verkehrsnetzes und die modernen Kommunikationsmittel früh entdeckt und unter Kontrolle gehalten werden können<sup>57</sup>.

### III. Der gegenwärtige synkretistische Messianismus der Städte

Die Darstellung der messianischen Bewegungen der Indianer und der Caboclos konnte sich auf eingehende und fundierte Forschungsarbeiten stützen. Dagegen sind die religiösen Massenbewegungen in den Städten, vor allem in den modernen Großstädten, die messianische Züge tragen und alle synkretistischen Schattierungen aufweisen, nicht erforscht, sondern noch „a fascinating new case for study“<sup>58</sup>. Aus den gelegentlichen Hinweisen in dem uns zugänglichen Material gewann nur eine dieser Bewegungen einen gewissen Umriß; sie sei kurz dargestellt.

Es handelt sich um die „erst wenige Jahre alte, aber bereits mehrere Millionen umfassende religiöse Volksbewegung Zarurs, eines früheren Rundfunksprechers, die mit ihrem Kampfruf ‚Jesus está presente‘ . . . messianische Erwartungen hochpeitscht, und zwar gerade in der Masse der besitzlosen Bevölkerung“<sup>59</sup>. Alziro Zarur hatte über einen eigenen Rundfunksender täglich zu Spenden und Hilfeleistungen für Notsituationen aufgerufen, die ihm gemeldet worden waren, und hatte mit dieser Aktion großen Erfolg. Das Vokabular seiner Aufrufe ist typisch für die spiritistische Deutung der Botschaft und der Person Christi. Die von ihm gegründete LBV (Legião da Boa Vontade) zählt 600 000 Mitglieder; seine wirklichen Anhänger schätzt Zarur selbst auf mindestens 10 Millionen. Er sah darin ein Votum des „Volkes“ und gründete auf göttliche Weisung die PBV (Partido da Boa Vontade), um für die Präsidentschaftswahl 1965 zu kandidieren<sup>60</sup>.

Auf eine adventistisch-messianische Bewegung, die im Nordosten meh-

rere Zentren haben soll, wurden wir aufmerksam durch ein Flugblatt, das René Ribeiro bei seiner Abreise zur „Messianismus“-Tagung in Chicago erhielt, mit dem Titel: „Operations of the Celestial Government founded in Brazil on January 1, 1960“<sup>61</sup>. Aus diesem Beispiel ist die Zufälligkeit der Informationen, aber auch die selbstverständliche Verbreitung dieser Erscheinungen in den Großstädten ersichtlich. Messianische Führer, die die Literatur nur erwähnt, sind etwa der „Saint of the Palm-trees“ in Pernambuco um 1951<sup>62</sup> und der „Neue Christus von Rio de Janeiro“ mit dem bürgerlichen Namen Yokaanam<sup>63</sup>.

Bei einer so lückenhaften Kenntnis dieser Bewegungen ist eine Einordnung und Deutung fast unmöglich. Ziele dieser messianischen Aktivitäten sind der Kampf gegen die sozialen Mißstände oder gegen die moralische Verrottung der modernen Großstadt. Für den ersten Fall scheint der Rundfunksprecher Zarur ein Beispiel zu sein, für den zweiten der erwähnte „Neue Christus von Rio de Janeiro“, der überdies die Gläubigen aller Bekenntnisse vereinigen will, indem er auf einen gemeinsamen Kern der Glaubensinhalte zurückgeht<sup>64</sup>.

In dem schrankenlosen Synkretismus der mythologischen Vorstellungen und der Motivierungen, die diesen Massenbewegungen zugrunde liegen, lassen sich zwei Schwerpunkte unterscheiden: die katholisch-spiritistischen Bewegungen und die adventistischen Messianismen der protestantischen Sekten. Entscheidender jedoch als die eigentlichen Bewegungen, die im Gegensatz zu den Wanderungen der Indianer und den Erhebungen der Caboclos nicht mehr als Aufbrüche ins Auge fallen, ist der messianische Grundton, der sowohl im Spiritismus wie im Protestantismus anzutreffen ist. Ebenso sind die Grenzen zwischen dem zauberkräftigen „Macumbeiro“<sup>65</sup> und dem wundertätigen „Messias“ fließend. Sie erfüllen dieselben Funktionen und teilen das Schicksal einer kometenhaften Laufbahn.

## B · AFRIKANISCHE RELIGIONEN

Die Behandlung der afrikanischen Religionen in Brasilien im Rahmen dieser Arbeit setzt in Verlegenheit. Begriffe wie „Verfallserscheinungen“, „Desintegration“, „Anpassung“, „Synkretismus“ usw. würden die Kenntnis der historischen Vorstufen in Brasilien, vor allem aber die ursprünglichen Religionsformen im Stammland Afrika voraussetzen. Wie verwickelt die Traditionsverhältnisse liegen, zeigt sich darin, daß die Kultformen, die im Vergleich zu den modernen Verfallserscheinungen und den nun aufkommenden spiritistischen Bewe-

gungen als traditionell bezeichnet werden, erst Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts entstanden sind, und zwar durch eine renaissancehafte Neubelebung des religiösen Erbes in unmittelbarem Austausch mit Afrika<sup>1</sup>.

Trotz der Gefahr entstellender Vereinfachung sollen die zentralen religiösen Vorstellungen der Afrikaner angedeutet und das Grundschema, das bei größter Variabilität allen gegenwärtigen Kultformen zugrunde liegt, skizziert werden.

Der Afrikaner sieht sich in einen Kosmos von Kräften eingelassen, die die Lebenskraft, die er selbst ist, fördern oder hemmen. Er ist bestimmt durch das Wirken der Natur: im Blitz, im Regen, in der Erde, im Fluß, im Meer, in der Krankheit manifestieren sich göttliche Kräfte, die Orixás<sup>2</sup>. Zugleich steht er als Glied der Sippe und des Stammes im Kräftestrom der Ahnen. Sie sind es, die die göttlichen Mächtigkeiten erkannt haben und mit ihnen in einen Bund gegenseitiger Abhängigkeit eingetreten sind. Von ihnen her ist überliefert, welche Gegenstände sich der Orixá zum Träger seiner Kraft erwählt hat, an die er sich durch Beschwörung binden läßt, ohne dadurch materialisiert zu werden<sup>3</sup>. Der Ahnherr, der so seinen Orixá „domestiziert“ hat, wird selbst vergöttlicht; im Gedeihen seiner Nachkommen erweist sich seine Kraft. So bilden Götterglaube und Ahnenverehrung in der afrikanischen Mythologie eine unlösbare Einheit. Im Kult kommt die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Orixás und ihren Kindern zum Ausdruck. Der Orixá bedarf der Opfer der Menschen, denn mit ihrer Verehrung wächst seine Kraft. Er behält sie aber nicht für sich, sondern „zum Dank“ steigert er die Lebenskraft seiner Verehrer, indem er sich ihnen gewährt und sie von ihm besessen werden. „Das Opfer ist die vorbildlichste Verdeutlichung des Gesetzes von der Wechselwirkung der Lebenskräfte des Universums<sup>4</sup>.“

In Afrika wie im heutigen Brasilien erreichen die Zeremonien ihren Höhepunkt, wenn die Götter in der Trance der Initiierten<sup>5</sup> erscheinen. Die Opfer laden die Orixás ein, Lobgesänge und Gebete rufen sie herab. Jedem Orixá entsprechen ein bestimmter Tanz, bestimmte Kleider und Insignien; in seiner Schlagformel drängen ihn die Trommeln, sich kundzutun.

Die hier ganz allgemein skizzierte Hochform wird durch Stammesunterschiede, durch die verschiedene soziale Organisation und durch die wirtschaftliche Lage variiert und in unterschiedlichen Graden des Traditionsverlustes und des Synkretismus abgeschwächt.

Auf den Synkretismus der afrikanischen Religionen untereinander, der durch die Bedingungen der Sklaverei erzwungen war, wurde be-

reits im geschichtlichen Teil hingewiesen<sup>6</sup>. Es ist schwierig, aber in diesem Zusammenhang auch nicht nötig, die Komponenten in ihrer Eigenart und in ihrer örtlichen Prädominanz zu bestimmen<sup>7</sup>. Generell kann man sagen, daß die westsudanesische Religionsform für die afrikanischen Kulte Brasiliens bestimmend wurde. Abgesehen von dem wenig erforschten Maranhão, wo der Dahome-Kult der Voduns die übrigen Formen durchdrungen hat, setzte sich in allen anderen Teilen Brasiliens der Nagô (Yoruba)-Kult durch. Die vielgestaltige Mythologie der Yoruba mit dem ursprünglich hierarchisch gegliederten Pantheon war geeignet, die einfachen Vorstellungen der Bantu<sup>8</sup>, die die zweite große Gruppe der importierten Negerkulte bildet, in sich aufzusaugen. Die scharfe Ausgeprägtheit der Mythologie und des Kultes der Yoruba widerstand weitgehend allen Assimilierungstendenzen, so daß die heutigen traditionellen Negerkulte durch sie bestimmt sind.

Die Bantu dagegen, deren weniger differenzierte Religion durch einen Ahnenkult charakterisiert ist, haben ihre Mythologie und ihren Kult mit Yorubaelementen aufgefüllt. Die Neigung der Bantu zum Synkretismus erweist sich sowohl in der indianisch-afrikanischen Mischform des Catimbó<sup>9</sup> als auch in ihrer starken Anfälligkeit für den Spiritismus.

## I. Die wichtigsten gegenwärtigen Kultformen afrikanischen Ursprungs

Für die afrikanischen Kulte sind in Brasilien je nach der Gegend verschiedene Benennungen gebräuchlich. Im „Candomblé“ von Bahia hat sich der Kult der Yoruba am reinsten und reichsten erhalten; die damit verwandten Formen werden in Recife „Xangô“ und in Rio Grande do Sul „Batuque“ oder „Pará“ genannt. „Macumba“ war ursprünglich der Name für die in Rio de Janeiro vorherrschenden Bantu-Kulte. Heute bezeichnet der Begriff „Macumba“ die in den Großstädten zu beobachtenden Verfallsformen der traditionellen afrikanischen Kulte, soweit sie außerhalb der reorganisierten spiritistischen Umbanda bestehen.

Eine Sonderform ist im Nordosten der „Catimbó“, eine Kultform indianischen Ursprungs, die durch die Beteiligung der Neger, hauptsächlich Bantu, modifiziert wird; ähnliche indo-afrikanische Mischformen sind auch im Süden des Landes anzutreffen. Auf einzelne, lokal beschränkte Kultformen verschiedenster Herkunft kann hier nicht eingegangen werden<sup>10</sup>.

Die genannten Kulte wurden als „traditionell“ bezeichnet. Dies ist aus ihrem Verhältnis zu den ursprünglichen Kulturen in Afrika wie

auch zu den modernen synkretistischen Verfallsformen gerechtfertigt. Der Candomblé von Bahia hat die afrikanische Religion der Yoruba erstaunlich treu bewahrt. Die Ungebrochenheit der afrikanischen Tradition tritt noch deutlicher hervor, wenn man die Veränderungen, die durch die Verpflanzung der afrikanischen Religionen in ein neues kulturelles und soziales Milieu bewirkt wurden, nicht unter dem unzulänglichen Aspekt starrer kultureller Verhaltensmuster betrachtet. Viele Abweichungen erweisen sich dann nämlich als Aktualisierung von Verhaltensalternativen, die bereits in Afrika bestanden, aber nur in Ausnahmesituationen gewählt wurden<sup>11</sup>.

Selbst scheinbarer Substanzverlust wird noch im Rahmen der afrikanischen Tradition interpretiert<sup>12</sup>.

Gegenüber der Reinheit und dem Reichtum des Candomblé von Bahia kann man beim Xangô in Recife und noch mehr beim Batuque in Rio Grande do Sul eine Verarmung der Mythologie und des Kultes feststellen. Diese Verengung darf man nicht darin suchen, daß sich etwa wegen der Entfernungen die Verbindung mit dem angenommenen Zentrum des bahianischen Candomblé gelockert hätte. Bahia kommt in diesem Sinne keine führende Rolle zu. Die Religionsformen der verschiedenen Gegenden haben vielmehr ihre eigenständige Tradition. Die Abweichungen von der „Hochform“ des Candomblé erweisen sich zum großen Teil als Verarmungen, die durch das niedrige wirtschaftliche Niveau der Schwarzen hervorgerufen werden<sup>13</sup>. Die Beeinträchtigung des Kultes durch die wirtschaftliche Not liegt auf der Hand: die „terreiros“ (Kultstätten) sind dürftiger ausgestattet, die Kostüme der Orixás einfacher oder nur noch symbolisch angedeutet; auf kostspielige Opfer muß verzichtet werden. Weniger auffällig, aber viel folgenreicher ist die Verkürzung der Initiationszeiten für die Kinder der Orixás<sup>14</sup>. In dieser Vorbereitungszeit werden die Novizen mit der mythischen Tradition vertraut gemacht, und sie lernen die rituellen Tänze und die Sprache der Trommeln<sup>15</sup>. Wie ernst die Schulung, die nichts mit der Einweihung in ein Geheimwissen zu tun hat, genommen wurde, zeigt sich darin, daß manche Kultstätten, die es sich leisten konnten, ausgebildete Priester aus Afrika kommen ließen.

Diese Sorgfalt zeugt von einem wachen Traditionsbewußtsein und wirkt sich aus im Reichtum des Rituals und in der Diszipliniertheit der Trance, die sich dem Ganzen des Kultes einordnet. Wenn daher aus wirtschaftlichen Gründen die Initiationszeit mehr und mehr reduziert wird, so führt dies notwendig zu einem Schwund des mythischen Erbes und damit zugleich zu einer Verarmung und Veräußerlichung des Kultes. Aus Unsicherheit gegenüber der eigenen Tradition wer-

den die entstandenen Lücken mit fremden indianischen oder christlichen Elementen aufgefüllt.

## II. Assimilationsformen christlicher Elemente

Von diesem Synkretismus aufgrund des Überlieferungsverfalls sind jene Assimilationsformen zu unterscheiden, die die afrikanischen Religionen seit der Kolonialzeit mit dem Christentum eingegangen sind. Die Form des Christentums, wie es die Sklaven bei ihren Herren vorfanden, wurde bereits beschrieben. Vergleicht man die zentrale Rolle, die in diesem Kolonialkatholizismus der Verehrung der Heiligen als den zuständigen Nothelfern in den mannigfaltigen Schwierigkeiten des Lebens zukommt, mit der vermittelnden Stellung der Orixás im Rahmen des Kräftekosmos der Natur, so wird der Identifizierungsprozeß verständlich, in dem jedem Orixá ein katholischer Heiliger zugeordnet wurde. Für die Wahl christlicher Entsprechungen war meist die äußerliche Übereinstimmung der Attribute ausschlaggebend. So verschmilzt Xangô<sup>16</sup>, der Orixá des Gewitters, mit der hl. Barbara, der Nothelferin gegen Blitz und Feuer; häufiger jedoch wird er mit dem hl. Hieronymus, der nach einer Legende des brasilianischen Populärkatholizismus mit der hl. Barbara verheiratet gewesen sein soll, identifiziert, wodurch neben der Funktionsanalogie auch das gleiche Geschlecht gegeben ist. Die hl. Barbara verschmilzt mit Yansan, einer der Frauen Xangôs. Omulu, der Orixá der Pocken, findet in den wundenbedeckten Lazarus, hl. Rochus oder hl. Sebastian seine Entsprechung. Daraus erklärt sich die Fülle der zeitlichen und örtlichen Variationen; ethnische Besonderheiten der Interpretation oder Rivalitäten bedingen die oft widersprüchlichen Verbindungen<sup>17</sup>. In dieser Identifikation wurde der geeignete Heilige bewußt zur Entsprechung des afrikanischen Gottes ernannt. Darin vollzog sich zunächst eine selbstverständliche Assimilierung des Christentums an die afrikanische Religion. Sie wurde aber gleichzeitig geschickt als wirksame Verschleierung des religiösen Erbes der Neger gegen die Zudringlichkeit und Unduldsamkeit der Herren ausgenutzt, so daß es bis heute den Weißen kaum gelang, wirklichen Zugang zu den afrikanischen Religionen unter ihrer christlichen Maske zu finden.

Es hat sich also nicht eine Verchristlichung der afrikanischen Religionen vollzogen, sondern eine Afrikanisierung der christlichen Religion.

### III. Das Desintegrationsgefälle der afrikanischen Kulte

Aus dem Vergleich des Candomblé in Bahia mit dem Batuque in Rio Grande do Sul und dem Xangô von Recife zeigt sich eine weitere Auswirkung wirtschaftlicher Faktoren: die wachsende Notlage führt zu einer Erscheinung, die man als zunehmende Privatisierung des Kultes charakterisieren könnte. Durch den geschilderten Verfall der Kultordnung verselbständigt sich die Trance, sie wird als Mittel persönlicher Berauschung angestrebt und verliert ihr Maß. Die unerträgliche Last des Alltags läßt keine Muße zur verehrenden Feier der Orixás aufkommen; sie sind die einzige Instanz, bei der man Hilfe und Rat erbitten kann. Gegenüber den relativ geschlossenen Gemeinden des Candomblé lockert sich unter diesen Bedingungen die Gemeindestruktur. Die Priester verlieren im Vergleich zu Bahia ihre politische und soziale Autorität; ihre Aufgabe beschränkt sich auf die Durchführung des Kultes, der den persönlichen Bedürfnissen dient.

Dieses Desintegrationsgefälle der Negerkulte parallel zu den wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen erreicht in der modernen Verfallsform der „Macumba“ einen Tiefpunkt. Man kann daher sagen, daß die afrikanischen Religionen durch die geographische und kulturelle Verpflanzung und durch die Sklaverei eine geringere Kraftprobe zu bestehen hatten als durch die Auswirkungen des gegenwärtigen sozialen Wandels.

### IV. Indo-afrikanische Synkretismen

Die beherrschende Rolle der afrikanischen Kultformen erweckt den Anschein, als habe das indianische Element nur eine unbedeutende Rolle in dem riesigen brasilianischen Verschmelzungsprozeß der Religionen gespielt. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß sich die Literatur einseitig für das Überleben der afrikanischen Religionen interessiert oder, auf der anderen Seite, für das religiöse Leben der noch unzivilisierten Indianer. Kaum untersucht ist dagegen, wie sich in den religiösen Vorstellungen und Praktiken der Caboclos neben den katholischen Relikten aus der Zeit der Jesuitenmission indianische Traditionen erhalten haben oder in neuen Formen wiederbelebt wurden.

Die „Candomblés de Caboclo“<sup>18</sup> sind eine simplifizierende Aneignung des afrikanischen Kultes durch die indianische Landbevölkerung. Hier überwiegt immer noch die afrikanische Komponente. Diese Übermächtigkeit über das indianische Element gilt jedoch nicht allgemein.



Während es sich nämlich in den genannten Candomblés um Erscheinungen handelte, die auf einen relativ kleinen Bereich eingeschränkt sind, ist über das ganze nordbrasilianische Hinterland der Sertões der Kult des „Catimbó“<sup>19</sup> verbreitet, dessen Grundzüge eindeutig indianischen Ursprungs sind. Durch das Rauchen ruft der „Catimbozeiro“, der „Meister“ der Versammlung, der sich aus der Gestalt des „Pagé“ entwickelt hat, die Geister auf sich herab. Es sind die Geister alter indianischer Gottheiten, die als große „Meister“ aufgefaßt werden, die Geister verstorbener Catimbozeiros und auch die Geister katholischer Heiliger. Neben dem Rauchen nimmt das berauschende Getränk der „Jurema“ im Kult eine zentrale Stelle ein<sup>20</sup>. Das Becken, in dem sie bereitet wird, ist der Ort der Herabkunft der Geister; durch ihren Genuß werden die Teilnehmer eine Zeitlang der Mühsal dieses Lebens enthoben, indem sie in das Königreich der „Verzauerten“ („encantados“) eingeht.

Der Kult des Catimbó ist wie die zugrunde liegende Mythologie viel ärmer als die behandelten afrikanischen Kulte; in den meisten Kultstätten fehlt der Tanz<sup>21</sup>. Trotz dieses Unterschiedes ist das Zitieren der Geister im Catimbó, das an spiritistische Versammlungen erinnert, durchaus mit der Herabkunft der Orixás in den afrikanischen Kulturen vergleichbar.

Über die Entstehung des Catimbó und die Phasen zunehmenden christlichen und afrikanischen Einflusses ist sehr wenig bekannt. Jedenfalls handelt es sich um sekundäre indianische Kultformen, denn sie gründen nicht mehr in der ursprünglichen Gemeinschaft des Stammes bzw. des Dorfes, sondern haben sich, als die Missionierung erlahmte, aus der Wiederbelebung indianischer Überlieferungsreste entwickelt. In den dünn besiedelten Sertões mit ihrer minimalen sozialen Strukturiertheit kann auch der Catimbó keine Kultgemeinde schaffen. Die Caboclos kennen keinen festen Kultort, sondern besuchen die Versammlungen, die zeitlich oder örtlich erreichbar liegen. Zwischen den einzelnen Sekten und ihren Kultführern, den Catimbozeiros, bestehen keine Rivalitäten. In der Härte und der Ausgeliefertheit des Lebens in den Sertões sucht der Caboclo für seine individuellen Bedürfnisse Hilfe bei den Geistern, deren bunte Herkunft der Vielfalt ihrer speziellen Funktionen entspricht. Der verworrene Katholizismus der Caboclos ist zum Teil darin eingegangen, zum Teil besteht er in seiner charakteristischen Form daneben weiter.

Der Catimbó, soweit er bisher erforscht ist, wies immer schon eine starke Beteiligung der Neger auf. Bezeichnenderweise sind im Verbreitungsgebiet des Catimbó die Bantu-Neger vorherrschend. Ihr

Ahnenkult, ihre animistische Denkweise und ihre undifferenzierte Mythologie ermöglichen es ihnen, sich dem Catimbó anzuschließen. Auch hier erweist sich die Kraft der afrikanischen Religiosität wiederum darin, daß es nicht bei einer bloßen Teilnahme bleibt, in der sich der Neger anpaßt, sondern daß es zu einer Aneignung kommt, in der er der indianischen Grundgestalt seine Eigenart aufprägt. Es bleibt daher unklar, wie weit die Ähnlichkeit des Catimbó mit den afrikanischen Kulte bereits Einfluß der Neger ist. Die Caboclos fühlen sich sogar der Fremdartigkeit und der religiösen Begeisterungsfähigkeit des Negers unterlegen, so daß sehr oft Schwarze die Stelle des Catimbozeiro einnehmen und, afrikanischen Gewohnheiten gemäß, auch Frauen in diese Position eintreten können. Neben die indianischen und christlichen Geister rücken die schwarzen „Meister“ in das Königreich der „Verzauberten“ auf.

Die ausweglosen Lebensbedingungen für alle Bewohner der Sertões verwehren es, Rassenrivalitäten auszutragen. Allenfalls als Catimbozeiro mag der Neger die Anerkennung der Indianer genießen, da sie die seit der Kolonialzeit übliche höhere Bewertung des Indianers vor dem Negersklaven umkehrt.

Man darf vermuten, daß die Landbevölkerung aus dem Umkreis des Catimbó, der so viele Berührungspunkte mit dem Spiritismus aufweist, sich ohne weiteres spiritistischen Sekten anschließt, sobald sie im Zug der Landflucht in die Großstadt kommt.

## C · DIE MACUMBA

### ALS SYNKRETISTISCHE VERFALLSFORM DER AFRIKANISCHEN RELIGIONEN

Das folgende Kapitel geht der Frage nach, was mit den afrikanischen Religionsformen geschieht, wenn sie in das Kräftefeld des gegenwärtigen sozialen Umbruchs geraten. Es sei nochmals betont, daß die Behandlung der traditionellen afrikanischen Kulte und ihrer interafrikanischen und indo-afrikanischen Verschmelzungsformen nicht nur historischem Interesse diene; sie herrschen in allen Teilen Brasiliens vor, die noch das durch Plantagenwirtschaft und Patriarchalismus bestimmte koloniale Gepräge tragen. Das Überleben der Negerkulte in teilweise erstaunlicher Reinheit zeigt die Mehrschichtigkeit des Akkulturationsprozesses. Gerade in der kulturell-religiösen Abkapselung scheint der Neger einen Rückhalt gefunden zu haben, der es ihm ermöglichte, in dem ihm völlig fremden sozialen Milieu Brasiliens Fuß zu fassen. Soziale und kulturelle Anpassung fallen nicht notwendig

zusammen. Dennoch wird in der Regel die gesellschaftliche Integration eine kulturelle Angleichung nach sich ziehen; dabei geht das alte religiöse Erbe in Synkretismen aller Grade und Spielarten auf.

Diese Auflösung der Religion der Neger als Folge einer mehr oder weniger geglückten sozialen Integration ist völlig verschieden von ihrem radikalen Verfall unter den Bedingungen des sozialen Wandels. Hier ist es gerade die pathologische Desintegration der Gesellschaft, der die afrikanischen Religionen, und mit ihnen überhaupt alle traditionellen Religionsformen, zunächst zum Opfer fallen. Die oben erwähnte Alternative, bei der durch eine scharfe religiös-kulturelle Abriegelung Kräfte für die gesellschaftliche Einordnung entbunden werden, versagt dabei völlig. Man könnte annehmen, dieses Versagen sei darin begründet, daß die traditionellen Negerkulte lokal fixiert, das heißt an den „terreiro“ mit seinem Heiligtum („Pegi“) gebunden sind und daher den Migrationen<sup>1</sup> der Gläubigen nicht folgen konnten. Daß dies nicht zutrifft, geht daraus hervor, daß Neger, die aus den Trockengebieten der „Sertões“ in der Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen in die Kautschuk-Plantagen des Amazonas-Gebietes abgewandert sind, ihren Kult in der neuen Umgebung wieder aufgebaut haben<sup>2</sup>. Andererseits sind „terreiros“, die in einem regelrechten Umzug ihren Gläubigen nach Rio oder São Paulo folgten, dort eingegangen, oder sie glichen sich bald den Praktiken der Macumba oder des niederen Spiritismus an<sup>3</sup>.

Solange also der traditionelle gesellschaftliche Rahmen nicht verlassen wird und die gleichen elementaren Naturgewalten drohen, lassen sich die afrikanischen Kulte verpflanzen.

Angeichts der technischen Umwelt und der rationalistisch und monetär geprägten Wertordnung der modernen Großstadt haben die afrikanischen Religionen ihre selbstverständliche Gültigkeit verloren, so daß sie nicht mehr die Kraft besitzen, in einer in diesem Grad atomisierten Gesellschaft Gemeinden zu sammeln. Ebenso scheidet auch die zweite Alternative aus, bei der sich soziale Integration mit synkretistischer Angleichung verbindet, denn es ist gerade das Kennzeichen der durch den sozialen Wandel ausgelösten desintegrierenden Kräfte, daß Reintegrationsversuche in einem traditionellen Rahmen scheitern. Aus dem Drang, eine verzweifelte Einsamkeit und soziale Ortlosigkeit zu überwinden, und aus den verschiedensten individuellen Bedürfnissen entstehen lockere Formen der Vergemeinschaftung, die in dem Wunsch nach einem Minimum an Solidarität und aus Sensationslust einem chaotischen Synkretismus verfallen. Sie laufen in Brasilien unter der Sammelbezeichnung „Macumba“.

Ursprünglich bezeichnete Macumba die in Rio de Janeiro herrschende Kultform der Bantu<sup>4</sup>. Im Gegensatz zu den Yorubakulten des Candomblé in Bahia oder des Xangô in Recife, die sich so gut erhalten konnten, daß sie sich leicht aus den gegenwärtigen Formen rekonstruieren lassen, sind die früheren Formen der Macumba nur noch sehr schwer zu erschließen<sup>5</sup>. Von der großen Neigung zu synkretistischer Erweichung der Religion der Bantu war schon die Rede. So hat sich auch die Macumba früh den Einflüssen der Nagô (bzw. Gêge)-Kulte geöffnet, die ebenfalls in Rio vertreten waren: das System und der Kult der Orixás wurden übernommen und die wenigen Bantu-Gottheiten ihm angepaßt. Ebenso glichen sich Stellung und Aufgabe der Kulddiener an, doch haben sich die Bantu-Namen „Ki-mbanda“ (= E-mbanda oder U-mbanda)<sup>6</sup> für den Priester und „Cambóne“ für seine Helfer bis in die moderne synkretistische Macumba erhalten. Was die Bantu von ihrer eigenen Tradition bewahrt haben und was die Macumba von Anfang an vom Candomblé unterscheidet, ist der Kult der Geister. In Afrika waren die Geister der Ausdruck einer animistisch erfahrenen und interpretierten Welt. Diese Anschauungen mögen auch den Geistervorstellungen, wie wir sie in Brasilien finden, zugrunde gelegen haben. Doch sie haben sich von Schutzgeistern, den „tátá“ der Cabula<sup>7</sup>, unter spiritistischem Einfluß, der an alten Vorstellungen des Ahnenkultes anknüpfen konnte<sup>8</sup>, in die hilfreichen Geister verstorbener Neger und Indianer (Caboclos) verwandelt.

Aus diesem synkretistischen Bantu-Kult der Macumba haben sich in den modernen Großstädten Brasiliens, besonders in Rio und São Paulo, jene Kultpraktiken entwickelt, die unter diesem Namen bekannt sind. Eine oberflächliche Ausdrucksweise schließt in den Begriff „Macumba“ unterschiedslos auch die alten Negerkulte mit ein. Wie unangemessen dies ist, zeigt sich darin, daß die Macumba nicht einfach eine Verfallsform der afrikanischen Kulte ist, sondern daß in ihrem Synkretismus die afrikanischen Elemente nur eine Komponente unter anderen, allerdings die grundlegende, bilden. Die ethnischen und kulturellen Gruppen der Schwarzen, die sogenannten „Nationen“<sup>9</sup>, welche die Träger der alten Kulte waren, haben sich aufgelöst. Aber auch die rassische Zusammengehörigkeit dieser heterogenen Negerschicht verliert an Gewicht gegenüber der Solidarität einer in materiellem und moralischem Elend vegetierenden Marginalbevölkerung, der ebensogut Schwarze wie Mischlinge und Weiße angehören, wenngleich für die Weißen und für die Mulatten größere Aufstiegschancen bestehen als für die Neger. Diese Mischung der Rassen und Kulturen spiegelt sich im religiösen Synkretismus wider. Neben dem indiani-

schen Beitrag der Caboclos und den christlichen Elementen aus einem verworrenen Populärkatholizismus ist ein niederer Spiritismus vorherrschend. Aber die Tendenz zum Obskuren und der individuelle Beitrag der vielen ausländischen Macumbeiros (s. u.) aus ihren Herkunftsländern ließen die Macumba zum Sammelbecken aller magischen und okkulten Praktiken der Welt werden<sup>10</sup>. Dieser Wettstreit der individualistischen Neuerungen steht im äußersten Gegensatz zum Traditionseifer der alten afrikanischen Kultgemeinden. Vergegenwärtigt man sich die Fülle der Kombinationsmöglichkeiten, so wird verständlich, daß man eine Macumba-Sitzung nicht beschreiben kann, weil ein verbindliches Schema des Kultes nicht existiert, sondern die Zeremonien von Terreiro zu Terreiro variieren<sup>11</sup>.

Einige charakteristische Züge seien jedoch herausgegriffen: Bei allen Zeremonien werden reichlich Kerzen und Räucherwerk benutzt; mit Duftstoffen für alle Gelegenheiten und gegen Übel aller Art wird ein schwunghafter Handel getrieben. Die blutigen Opfer, die in den alten Kulturen durch ihre Funktion gebunden waren und in einer gewissen Arkandisziplin ohne spektakuläre Aufmachung vollzogen wurden, bilden nun den schaurigen Mittelpunkt der Feier und werden in allen Zügen, die geeignet sind, die Bedürfnisse eines sensationslüsternen Publikums zu befriedigen, hemmungslos ausgeschlachtet.

Die Mythologie der Orixás ist fast ganz untergegangen; Fragmente aus ihrem Kult sind zwar in der Macumba noch gebräuchlich, aber die Verehrung der Orixás wird nicht mehr durch ihre Steine und Metalle bestimmt, in denen die Kraft der alten Naturgötter faßbar war, sondern sie erscheinen nur noch in der aus der Verschmelzung mit ihrer katholischen Entsprechung resultierenden Gestalt. Der Pegi der afrikanischen Kulte wurde durch den Altar mit den Statuen der „Orixá-Heiligen“ verdrängt<sup>12</sup>.

Das Überhandnehmen christlicher Synkretismen darf keinesfalls als zunehmende Verchristlichung der afrikanischen Religion verstanden werden. Aus welchen Bereichen die sogenannten christlichen Elemente stammen und auf welchem Niveau sich ein Synkretismus vollzieht, mag am Beispiel des Exu (bzw. des Legba der Gêge) gezeigt werden: Exu nimmt unter den afrikanischen Gottheiten als der Bote der Orixás eine Sonderstellung ein. Er kann wie alle afrikanischen Gottheiten sowohl wohlwollend als auch mißgünstig sein<sup>13</sup>. Aber seine launenvolle „Tricksterhaftigkeit“ kennzeichnet ihn als den „God of mischief“<sup>14</sup>. Obwohl Exu also nicht auf die Seite des Bösen festgelegt werden kann, bot er doch am ehesten die Möglichkeit, ihn mit dem christlichen Teufel zu identifizieren. Während er in den alten

afrikanischen Kulturen, ebenso wie die anderen Orixás, unter dem christlichen Namen seine ursprüngliche Eigenart behielt, begann sich sein Charakter im Synkretismus der Macumba durch das Bild vom Teufel als dem Meister der schwarzen Magie zu verwandeln. Das Pantheon der Orixás hat seine Bedeutung verloren; Exu dagegen wurde, den verschiedenen, meist übelwollenden Funktionen entsprechend, in mehrere Figuren aufgespalten<sup>15</sup>. In den Opfern, den sogenannten „despachos“, sollen die Exus nicht mehr günstig gestimmt, sondern eigennützigen Zielen dienstbar gemacht werden<sup>16</sup>.

Im Candomblé tun sich die Orixás in der Trance ihrer Kinder kund; in der Macumba sind es die Geister verstorbener Neger und Caboclos, von denen die Medien besessen werden. Vom Verfall der Trance und dem Zusammenhang mit der Verkürzung der Initiationszeit war schon beim Batuque die Rede<sup>17</sup>. Die Einführungszeit beim Eintritt in eine Macumba-Sekte, soweit sie ein solches Maß an Organisation überhaupt noch besitzt, beträgt eine bis höchstens drei Wochen<sup>18</sup>. Dabei erhalten die Initiierten zwar eine gewisse Einführung in die Lehren und Riten (Tänze, Gebete, Gesänge) der Sekte; aber mit dem Verlust der Mythologie der Orixás, die der „Filho do Santo“ in seinem Tanz mimte, wandelte sich auch die differenzierte Ordnung der Trance in individualistische Hysterie. Abgesehen von einer primitiven Stereotypik<sup>19</sup> sind einer grotesken Phantasie in der Erfindung und Nachahmung verstorbener Geister keine Grenzen gesetzt.

Neben der Indienstnahme der Magie und der Befriedigung im Rausch der Trance erfüllt die Macumba eine weitere Funktion, die man als „Sprechstunde der Geister“ bezeichnen könnte. Die Aufgabe, Rat in allen Lebenslagen zu erteilen, konzentriert sich mehr und mehr auf die düstere Gestalt des Macumbeiro, aus dem die Geister der Toten sprechen, um den Lebenden zu einer besseren Arbeit zu verhelfen oder sie vor einer Mißheirat zu bewahren.

In Rio liegen die Kultstätten der Macumba-Sekten am Rande der Stadt; in São Paulo ist der Terreiro als die „Praxis“ des Macumbeiro in allen Stadtvierteln anzutreffen. Das Prestige dieser Einzelgänger wächst mit ihren Erfolgen, und die Bevölkerungsteile, die sich keinen Zugang zur modernen Großstadtgemeinschaft verschaffen konnten, wallfahren zu dem „großen Zauberer“ gerade im entlegensten Stadtteil, um sich die medizinische und seelsorgliche Hilfe zu holen, die sie entbehren. Hier ist die organisierte Gemeinde zu einem fluktuierenden Klientenkreis abgesunken.

Diese knappe Darstellung hat zu zeigen versucht, daß der moderne

- 1 Le Corbusier
- 2 Werner Heisenberg
- 3 David Ben Gurion
- 6 Ernest Hemingway
- 7 Bert Brecht
- 8 Mao Tse-tung
- 10 Hermann Hesse
- 12 Pablo Picasso
- 14 Wernher von Braun
- 15 José Ortega y Gasset
- 16 Thomas Mann
- 17 C. G. Jung
- 18 Franz Kafka
- 19 Carl J. Burckhardt
- 20 Gottfried Benn
- 21 Stefan Zweig
- 22 Albert Camus
- 23 Jean-Paul Sartre
- 24 William Faulkner
- 25 Mahatma Gandhi
- 26 Bertrand Russell
- 27 Gerhart Hauptmann
- 28 Wladimir Majakowski
- 29 James Joyce
- 30 Thornton Wilder
- 31 Thomas Wolfe
- 32 T. S. Eliot
- 33 Stauffenberg
- 34 Hugo von Hofmannsthal
- 35 Heinrich Böll
- 36 Igor Strawinsky
- 37 Albert Einstein
- 38 Günter Grass
- 39 G. B. Shaw
- 40 Eugene O'Neill
- 41 Sigmund Freud
- 42 Franz Werfel
- 43 Karl Jaspers
- 44 Max Frisch
- 45 Robert Musil
- 46 Käthe Kollwitz
- 47 Arnold Schönberg
- 48 Ernst Jünger
- 49 Maxim Gorki
- 50 John F. Kennedy
- 51 Ezra Pound
- 52 Werner Bergengruen
- 53 Martin Luther King
- 54 Rudolf Steiner
- 55 Wolfgang Borchert
- 56 Antoine de Saint-Exupéry
- 57 Friedrich Dürrenmatt
- 58 André Gide
- 59 Rainer Maria Rilke
- 60 Heinrich Mann



## PREISAUSSCHREIBEN

Wenn Sie die kleine Biographienreihe

## KÖPFE DES XX. JAHRHUNDERTS

kennen, dann wird es Ihnen sicher nicht schwerfallen, aus den hier aufgeführten Namen die 7 herauszufinden, die zu den Fotos gehören. Schreiben Sie die betreffende Zahl in das leere Feld, und schicken Sie Ihre Lösung an den Verlag. Unter den Einsendern von jeweils 10 richtigen Lösungen wird ein Band der Reihe verlost.

Mit freundlichen Grüßen

Ihr



**COLLOQUIUM VERLAG**  
**BERLIN**



Name

Beruf

Anschrift

Für den Fall, daß ich unter den  
Gewinnern bin, wünsche ich mir den Band Nr.

An den

**COLLOQUIUM VERLAG**

**1 BERLIN 45**

**Unter den Eichen 93**



urbane Synkretismus der Macumba sich grundlegend von den Kultformen der traditionellen afrikanischen Religionen unterscheidet. Dieser Unterschied wird aber nicht nur dadurch verschärft, daß die Macumba im Verlaufe ihrer Entwicklung in immer krassere Stadien des Verfalls der traditionellen Kulte eintritt. Durch die völlige Auflösung der Kultgemeinde und die Selbstherrlichkeit des Macumbeiro und durch das uferlose Anschwellen des Synkretismus gewinnt die Macumba vielmehr einen eigenständigen Charakter, der den Bezugsrahmen einer Verfallsform afrikanischer Religiosität sprengt. Wenn dennoch die Schwarzen in der Macumba gegenüber den Weißen beherrschend sind, so deshalb, weil die Neger in der Großstadt fast ausnahmslos zur Marginalbevölkerung zählen bzw. zu den niedrigsten sozialen Schichten. Die Macumba ist nicht mehr rassengebunden, sondern klassenbestimmt.

Noch deutlicher zeigt sich dies darin, daß als Kultführer mehr Weiße fungieren als Neger<sup>20</sup>. Der außerordentlich hohe Anteil der Ausländer unter den Macumbeiros reichert die Macumba mit europäischen und asiatischen Elementen an. Durch das Eindringen der Weißen entfernt sich die Macumba in zunehmendem Maße von ihrem afrikanischen Ursprung, so daß in ihr magisch-mystische Anschauungen und Praktiken verschiedenster Herkunft zu einem religiösen Surrogat eigener Art verschmelzen. Scharlatanerie und Effekthascherei entfalten sich ungehemmt, wobei sie geschickt auf die Anziehungskraft des schwarzen Zaubers, des Exotischen und Perversen abzielen. Daraus erklärt sich die Faszination, die die Macumba auch auf die höheren Schichten der Gesellschaft ausübt und sie vollends in einen spektakulären Unterhaltungsbetrieb absinken läßt, den man als „touristische Macumba“ bezeichnet.

## D · DER BRASILIANISCHE SPIRITISMUS

Die Bezeichnung „Spiritismus“ kann in Brasilien in einem engeren und in einem weiteren Sinn verstanden werden. Spiritisten im engeren Sinn nennen sich die Anhänger der Lehren Allan Kardec's, und nur der Kardecismus Brasiliens ist anerkanntes Mitglied internationaler spiritistischer Vereinigungen. Andererseits wird sich zeigen, daß die neuauftretende Religionsform der Umbanda sich weitgehend als eine eigentümliche Symbiose des kodifizierten Spiritismus mit den Überresten der afrikanischen Religionen erklären läßt. Wegen der spiritistischen Überformung der Tranceerfahrung und der Geisterwelt kann auch die Umbanda in einem weiteren Sinne zum Spiritis-

mus gezählt werden. Die enge Beziehung der Umbanda zum kardecistischen Spiritismus schafft ein Geflecht von Übergangsformen, das man als „mediumistisches Kontinuum“ bezeichnet hat<sup>1</sup>. Was damit näherhin gemeint ist, und wie in diesem Beziehungszusammenhang zwischen kardecistischem und umbandistischem Spiritismus die Eigenart des „brasilianischen Spiritismus“ begründet ist, wird im folgenden deutlich werden.

## I. Der Kardecismus

### *1. Entstehung, Wachstum und Organisation*

Am 17. September 1865 fand in S. Salvador da Bahia die erste anerkannte spiritistische Sitzung statt<sup>2</sup>; der brasilianische Spiritismus blickt also auf eine hundertjährige Geschichte zurück. Bereits 1884 wurde die „Federação Espírita Brasileira“ (FEB) gegründet. Ihr wichtigstes Organ ist bis heute die Zeitschrift „Reformador“<sup>3</sup>. Der stetigen Ausbreitung des Spiritismus entsprechend entstanden von 1887 bis 1951 in kurzen Abständen in fast allen Bundesstaaten spiritistische Organisationen<sup>4</sup>. Trotz der grundsätzlichen Anerkennung der kardecistischen Lehre widersetzten sich jedoch die Zweigverbände einem nationalen Zusammenschluß, und nicht alle traten der FEB bei.

Erst die zunehmenden organisatorischen und doktrinelten Schwierigkeiten durch die immer rascher wachsende Anzahl der Anhänger nötigten zu enger Zusammenarbeit. So wurde im „Pacto áureo“ 1949 ein ständiger Rat (Conselho Federativo Nacional) eingesetzt, der die Arbeitsprogramme der bundesstaatlichen Organisationen ausarbeiten und prüfen soll und darüber zu wachen hat, daß die Entwicklung der Lehre im Einklang mit den als kanonisch anerkannten Werken Allan Kardecs bleibt<sup>5</sup>. Außerdem wurde die Arbeit der seit 1932 bestehenden spiritistischen Jugendverbände zentralisiert und intensiviert.

Neben der unbestrittenen Autorität Kardecs genießen auch die Werke mehrerer brasilianischer Medien hohes Ansehen. Eine führende Rolle kommt Francisco Cândido Xavier<sup>6</sup> zu, der durch seine gemeinverständlichen Psychographien und Romane über den engeren Bereich des Kardecismus hinaus wirkt. Sein Nationalstolz, der in der führenden Rolle zum Ausdruck kommt, die er Brasilien im Prozeß der Weltrevolution einräumt, die Betonung der Gefühlsmomente, die Umdeutung des Spiritismus als Religion und der Aufruf zur tätigen Nächstenliebe haben den kardecistischen Spiritismus Brasiliens weithin geprägt.

## 2. Die kardecistische Lehre

Wenn man von anderen spiritistischen Vereinigungen absieht, die sich vom Kardecismus distanzieren, so lassen sich für die kardecistische Richtung, trotz vieler lokaler Besonderheiten, die mit dem wachsenden Ansehen einzelner Medien gegeben sind, einige Grundzüge der Lehre herauschälen<sup>7</sup>:

1. Es ist möglich, mit den desinkarnierten Geistern — wie die Toten nach spiritistischer Lehre zutreffender genannt werden — in Beziehung zu treten. Diese Kommunikation ist angemessen und dient wechselseitiger Förderung.

2. Alles Handeln steht in einem weltimmanenten Kausalitätszusammenhang. Dieses „Gesetz von Ursache und Wirkung“ ist die spiritistische Variante des traditionellen hinduistischen Karma, dessen unentrinnbarer Vergeltungskausalität gute wie böse Taten unterworfen sind.

3. Alle Geister sind auf Vollendung hin angelegt. Das Prinzip der Reinkarnation dient diesem Läuterungsprozeß. In der Bewährungsprobe einer neuen Existenz, deren Gestalt durch das Gesetz des Karma bestimmt ist, kann in früheren Existenzen Versäumtes nachgeholt werden.

4. Es wird eine Pluralität bewohnter Welten angenommen. Jede von ihnen stellt eine Stufe im Prozeß der Vervollkommenung der Geister dar. Die Erde nimmt dabei eine sehr niedrige Stellung ein. Nach der spiritistischen Deutung des Sündenfalls gilt sie als Sühneplanet.

5. Natur und Übernatur, Religion und Wissenschaft sind nicht zu trennen. Gerade die Versöhnung dieser beiden Bereiche wird mit großem Pathos vorgetragen.

6. Der Begriff der „Gnade“ wird eliminiert. Der Aufstieg in der Rangordnung der Geister ist keineswegs Wirkung der Gnade, sondern hängt allein von den Verdiensten ab, die in der Aufeinanderfolge der Inkarnationen erworben werden.

7. Die Liebe gilt als die grundlegende Tugend, wenn nicht überhaupt als die einzige Tugend. Unter Berufung auf Jesus wird das ganze Sittengesetz im Gebot der Nächstenliebe zusammengefaßt. Liebe bestimmt die Beziehungen zu den Freunden und den Feinden, zu den Lebenden und zu den Toten — den desinkarnierten Geistern. Ihnen gegenüber erweist sie sich in Gedenken und Anrufung, denn sie erfahren dadurch Linderung ihrer Not, bzw. Steigerung ihrer Seligkeit.

8. Gott existiert und lenkt die Welten, aber zwischen ihm und den Menschen liegt eine unermessliche Distanz. Er ist ein verhüllter Gott, dessen Wesen kaum erahnt wird.

9. Den Menschen näher stehen die sogenannten „Führer“, geistige Wesenheiten, die sich den Kult mit seinen spiritistischen Offenbarungen angelegen sein lassen. Neben den guten gibt es allerdings auch böse „Führer“.

10. Das Verhältnis zum Christentum und der Offenbarung der Schrift wird durch das Verständnis Jesu als des größten inkarnierten Geistes bestimmt. Jesus hat die erste Offenbarung des Alten Testaments, die durch Moses repräsentiert wird, in einer zweiten Offenbarung vollendet und dem Verständnis seiner Zeit angeglichen. Worte, in denen er andeutet, daß vieles erst einem späteren Verständnis zugänglich sein wird, werden so gedeutet, daß der Spiritismus diese dritte Offenbarung leistet, und zwar nicht in der Inkarnation eines einzelnen, sondern in einer fortschreitenden Kundgabe der Geister durch die Medien.

Einer der Gründe für den großen Anklang, den der Spiritismus in den Großstädten Brasiliens findet, liegt darin, daß die spiritistische Lehre in leicht zugänglicher Weise, aber zugleich mit dem Pathos der Wissenschaftlichkeit den Ansprüchen genügt, die der Aufbau einer modernen Weltanschauung und Wertordnung an ein philosophisch-religiöses System stellt. Die Entstehung des Spiritismus in Europa läßt sich geistesgeschichtlich als Gegenschlag gegen eine rationalistisch naturwissenschaftlich verengte Weltsicht einer Zeit deuten, die am „Jenseits“ (des Todes) zwar dogmatisch festhielt, für deren Leben aber allein die Erfahrung des „immanenten“ Experiments Bedeutung hatte. Der Spiritismus versucht, durch das Experiment der mediumistischen Erfahrung die verlorengegangene Dimension zurückzugewinnen. Während jedoch der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit von Anfang an bis heute erhoben wird, war ursprünglich die Haltung der Religion gegenüber ambivalent; obwohl das synkretistische philosophische System des Spiritismus Anleihen sowohl bei den asiatischen Religionen als auch beim Christentum macht, will sich der Spiritismus im allgemeinen nicht als Religion verstanden wissen. Es kennzeichnet den Spiritismus Brasiliens, daß er sich in dieser Frage von den übrigen spiritistischen Organisationen absetzt, indem er ausdrücklich den Anspruch einer Religion erhebt<sup>8</sup>.

## II. Die Umbanda

### 1. *Die Entstehung einer „neuen Religion“<sup>9</sup>*

Anders als der kardecistische Spiritismus ist die Umbanda, der Gegenpol im mediumistischen Kontinuum, nur schwer als einheitliches Phä-

nomen zu fassen. Das liegt vor allem an der verschiedenartigen Herkunft ihrer Lehren und ihrer Kultpraktiken, deren Ausprägung in lokalen Mischformen sich einer Vereinheitlichung und Zentralisierung in Organisation und Doktrin weitgehend widersetzt.

Die Verbreitung des Spiritismus in Brasilien wird zwar vom Kardecismus getragen und durch das rasche Wachstum seiner Organisationen repräsentiert. Aber schon früh wurde spiritistisches Gedankengut auch von den unteren Schichten und vor allem von der Marginalbevölkerung der Städte aufgenommen und drang als „niederer Spiritismus“ in die bestehenden religiösen Vorstellungen ein.

Die spiritistischen Züge in der Macumba wurden bereits erwähnt. Zwar erschien der Einfluß des Spiritismus dort noch als eine synkretistische Komponente unter anderen. Aber in der Begegnung mit den verfallenden afrikanischen Religionsformen kommt dem Spiritismus eine tiefergreifende Funktion zu. Der Animismus der afrikanischen, aber auch der indianischen Religiosität, unter dessen Rückständigkeit der Neger und der Caboclo zu leiden begann, sobald er in einen intensiveren Kontakt mit der modernen Zivilisation der Großstädte geriet, fand nämlich im Spiritismus der Weißen eine willkommene Aufwertung und Bestätigung.

Der kardecistische Spiritismus bedeutet aber nicht nur eine Aufwertung der afrikanischen Religionen, sondern stellt zugleich eine ständige Herausforderung an sie dar, sich von überholten Vorstellungen und magischen Praktiken zu lösen. Die Umbanda ist somit der Versuch der Umdeutung und Reorganisierung afrikanischen Religionserbes, wie es sich fragmentarisch in der Macumba erhalten hatte. Das ambivalente Verhältnis zur Tradition zeigt sich anschaulich darin, wie die Anhänger der Umbanda den erhabenen Ursprung ihrer Religion nachzuweisen suchen. Die emotionale Bindung an Afrika verleugnet ihren Ursprung in den „primitiven“ Religionen des schwarzen Erdteils und wird umgedeutet in die Sehnsucht nach der geheimnisvollen Stiftung, die in den altägyptischen oder altindischen Religionen gegeben sein soll. Die afrikanischen Religionsformen seien nur unvollkommene Derivate dieser Urreligion, und ihre Einführung in Brasilien unter den Bedingungen der Sklaverei habe sie vollends barbarisiert. Erst die Umbanda<sup>10</sup> habe durch die Ausscheidung aller Verunreinigungen den reinen Strom wiedergefunden. Trotz aller Meinungsverschiedenheiten im einzelnen war der erste Umbandistenkongreß über die hohe göttliche Herkunft einig, die die Umbanda an die Seite der Weltreligionen stelle und ihre Mission begründe<sup>11</sup>.

Gegenüber der Geringschätzung des Kardecismus für diesen niederen

Spiritismus versucht die Umbanda, wie gesagt, dadurch an Prestige zu gewinnen, daß sie sich von den Auswüchsen der Macumba ausdrücklich distanziert. Dabei werden vor allem eine sittliche Haltung und eine „Modernisierung des Kultes“ angestrebt<sup>12</sup>. In den fortschrittlichsten Zentren der Umbanda sind das kultische Rauchen und der Gebrauch von alkoholischen Getränken verpönt. Die Trommeln verschwinden. Die Kleidung wird vereinfacht und heutigen Gewohnheiten angepaßt; die Zeremonien werden von magischen Elementen gereinigt; der Kult des Dämons Exú<sup>13</sup> ist erheblich eingeschränkt. Gegenüber der Verwahrlosung der Initiationszeit in der Macumba wird nun eine Scheidung der Medien in der Art der spiritistischen Einführungen angestrebt.

Der zwiespältige Charakter dieses Ausscheidungsprozesses muß jedoch beachtet werden. Der nach der umbandistischen Lehre ausgemerzte „Rest“ magischer Praktiken lebt nämlich unter der Bezeichnung Quimbanda<sup>14</sup> ungebrochen weiter. Und obwohl von der Doktrin der Umbanda her „Quimbanda“ als Schimpfwort gilt, verzichten doch die meisten Umbandisten nicht auf die gewohnten Hilfen der als besonders mächtig geltenden Geister der Quimbanda. Häufig schließt sich unmittelbar an die Umbanda-Zeremonien eine Quimbanda-Sitzung an. Eine konziliantere Richtung der Umbandisten macht Zugeständnisse hinsichtlich der Überreste aus der Vergangenheit und rechtfertigt sie mit der dem Spiritismus entlehnten Vorstellung der Evolution als eines allmählichen Fortschritts zur Vollkommenheit.

## 2. Grundzüge der Lehre

In der Literatur, auch in der brasilianischen, werden meist der Candomblé (als Prototyp der ursprünglichen afrikanischen Kulte), die Macumba und die Umbanda nicht klar voneinander abgehoben. Man registriert eine kontinuierliche Zunahme des Synkretismus, der in der Umbanda durch den Einbau des Spiritismus und Okkultismus kulminiert. Diese Erweiterung des Verschmelzungsrahmens erkläre sich dadurch, daß in der Bevölkerung der Großstädte die kulturellen und religiösen Elemente aller Bevölkerungsgruppen Brasiliens in gegenseitigen Kontakt treten könnten.

Eine solche Auffassung des Synkretismus als einer additiven Sammlung der verschiedenen Kulturbereiche trifft in einem gewissen Grad für die Macumba zu. Sie übersieht aber die eigentlichen Triebkräfte für die Entstehung der Umbanda. Zwar ist im Synkretismus der Umbanda gegenüber der Macumba die Fülle des eingeschmolzenen religiösen und philosophischen, spiritistischen und okkulten Gutes noch

erheblich vermehrt, und zwar in einem solchen Maße, daß sich der Uneingeweihte von der verwirrenden Universalität dieser kuriosen Synthese keine Vorstellung machen kann. Aber wenn sich auch verschiedene Richtungen in der Umbanda widersprechen und deshalb hier von vornherein darauf verzichtet werden muß, mehr als einige Grundzüge der Lehre anzuführen<sup>15</sup>, haben doch alle diese Richtungen die Tendenz zur Rationalisierung der afrikanischen Religion gemeinsam. Am Leitfaden spiritistischer und okkultistischer Doktrinen versucht man die ungeheure Fülle des disparaten Materials zu harmonisieren und zu systematisieren. Der Synkretismus der Umbanda ist daher nicht wie in der Macumba das zufällige Produkt von Kulturkontakten, sondern dient einer bewußten „Modernisierung“ und Aufwertung afrikanischer religiöser Vorstellungen. Dieses Streben korrespondiert mit der neuen sozio-kulturellen Situation der Neger, für die sich in der modernen Großstadt die Möglichkeit zu sozialem Aufstieg und gesellschaftlicher Integration anbahnt. Die Anpassung ihrer religiösen Vorstellungen an das neue Milieu nimmt der Umbanda ihre rassische Gebundenheit, so daß sie längst nicht mehr auf die Neger beschränkt ist und auch viele ihrer „Theoretiker“ Mulatten und Weiße sind.

Das auffälligste Merkmal der umbandistischen Lehre ist die Konstruktion der sogenannten Linien<sup>16</sup>. Ausgehend von der kardecistischen Vorstellung, daß sich die Geister der Verstorbenen ihrem Vollkommenheitsgrad und anderen Affinitäten entsprechend zu Phalangen zusammenschließen, werden die Geister, die die Medien empfangen, in Phalangen oder Legionen eingeteilt. Diese wiederum sind vor allem nach ethnischen Gesichtspunkten in sieben Linien zusammengefaßt, die jeweils von einem Orixá, bzw. seiner katholischen Entsprechung, angeführt werden.

Durch die Umdeutung der Orixás, die sich im Candomblé des „Filho do Santo“ bemächtigen, zu Führern der Linien und durch die Einordnung der Caboclos und alten Schwarzen, die sich im synkretistischen Bantu-Kult der Macumba in den „cavalos“ verkörpern, werden die afrikanischen Kulte im Spiritismus versöhnt und aufgehoben, indem sich ihre Tranceerfahrung in den medialen Kontakt mit den Deskarnierten umwandelt. Den Prozeß dieser Angleichung spiegelt das mediumistische Kontinuum wider.

Von dem Bemühen um eine Kodifizierung und Vereinheitlichung der Lehre und der Kultformen der Umbanda zeugt eine inzwischen recht umfangreiche Literatur<sup>17</sup>. Es handelt sich meist um Broschüren, die fast ausnahmslos in unbedeutenden Verlagen erscheinen und in

Kiosken und kleinen Buchhandlungen angeboten werden. Über die Käuferschicht und die Auflage fehlen genauere Angaben. Abgesehen von den Niveauunterschieden und den großen Abweichungen im einzelnen, die sich auch in der Literatur wiederfinden, können zwei Richtungen unterschieden werden: die afrikanische Richtung, die sich zum Ursprung aus den afrikanischen Religionen bekennt, und die asiatische Richtung, die das Ansehen der Umbanda durch den Nachweis ihrer indischen Herkunft zu steigern versucht. Daneben laufen Anleitungen und Handreichungen für den Kult sowie „Rezeptbücher“ für den individuellen magischen Zauber<sup>18</sup>. Fast alle Terreiros besitzen eine kleine Bibliothek und halten ihre Anhänger auch an, sich zu informieren. Aber häufig behandelt der Führer des Terreiro die bestehende Literatur abfällig, um dadurch seine eigenen Vorstellungen mehr zur Geltung zu bringen. Der Einfluß dieser Literatur ist daher schwer abzuschätzen, und noch weniger läßt sich absehen, ob sie die Umbanda mehr und mehr dem Spiritismus annähern oder ob sie eher zu einer Konsolidierung der Umbanda führen wird.

### III. Das mediumistische Kontinuum und seine Funktionalität

Die gesonderte Behandlung des kardecistischen Spiritismus und des Spiritismus der Umbanda hat bereits die Fragwürdigkeit einer solchen Trennung deutlich werden lassen. Für den Kardecismus bestehen noch einigermaßen faßbare und wenigstens theoretisch angestrebte Konturen der Lehre und Praxis. Bei der Darstellung der Umbanda konnte jedoch die Beziehung zum Spiritismus nicht ausgeklammert werden, da dieses Verhältnis im Grunde der einzige Nenner ist, auf den sich die Unmenge der umbandistischen Lehrmeinungen und Kultformen bringen läßt. Die Deutung der Umbanda als Aufwertung und Reorganisierung der verfallenen afrikanischen Religionsformen, wie sie in der Macumba erscheinen, steckt nur den Rahmen ab, in dem das vielgestaltige Phänomen der Umbanda mit dem Kardecismus in einem mediumistischen Kontinuum zusammengefaßt werden kann. Man darf sich dieses Kontinuum nicht eigentlich von Mischformen gefüllt vorstellen, die zwischen den „reinen“ Polen des Kardecismus und der Umbanda lägen. Fixierbar ist allein der Kardecismus, während nach der anderen Seite, das heißt zur Macumba<sup>19</sup> hin, das Kontinuum als offen gedacht werden muß.

Je mehr sich die Umbanda an den kardecistischen Spiritismus anlehnt, desto entschiedener stößt sie die primitiven Überreste der Macumba ab, die dessenungeachtet als Quimbanda ein intensives Sonderdasein



entfalten. Andererseits ist die Funktion des Kardecismus, als Instrument der Modernisierung des religiösen Erbes Afrikas zu dienen, nicht ohne Wirkung auf ihn selbst geblieben.

Abgesehen von den wenigen Zirkeln des sogenannten wissenschaftlichen Spiritismus, sind die entscheidenden Triebkräfte des europäischen Spiritismus, nämlich der Versuch, im Experiment die verlorene Transzendenz wiederzugewinnen, und der Wunsch, mit geliebten Verstorbenen in Kontakt zu treten, im Kardecismus Brasiliens in den Hintergrund gerückt<sup>20</sup>. Der Spiritismus braucht hier noch nicht einem erschütterten Glauben an ein Leben nach dem Tod aufzuhelfen. Es war schon davon die Rede, daß der Spiritismus in Brasilien sich als Religion versteht und verstanden wird. Trotz aller Rivalitäten trifft sich der Kardecismus in diesem Anspruch mit den Intentionen der Umbanda<sup>21</sup>. Daher kann man, wenn man gewisse Akzentverschiebungen berücksichtigt, die Religionsformen des mediumistischen Kontinuums in ihren wichtigsten Funktionen gemeinsam behandeln.

### *1. Die therapeutische Funktion*

Einer der Gründe dafür, daß die Umbanda und der Spiritismus in Brasilien so erfolgreich sind, liegt darin, daß auf sie jene Heilserwartungen übergegangen sind, die den traditionellen Religionsformen entgegengebracht wurden und die sich vor allem in der Macumba als sehr konkrete Suche nach physischer und psychischer Heilung darstellen. Es ist bezeichnend für die Verwandtschaft von kardecistischem und umbandistischem Spiritismus in Brasilien, daß auch für den Kardecismus diese sogenannte therapeutische Funktion<sup>22</sup> primär ist. Da die Deutung der Krankheiten die Verfahrensweisen und die verschiedenen Grade der Anpassung traditioneller Anschauungen an ein als modern empfundenes Weltbild gut veranschaulicht, soll hier etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.

1. Die populärste Deutung der Krankheit führt sie auf magische Kräfte zurück, die Übelwollende auf ein Opfer richten. Trotz ihrer weiten Verbreitung wird diese Auffassung von den anspruchsvolleren Umbandisten und erst recht von den Kardecisten offiziell verworfen. Dagegen ist die Hauptaufgabe der Zeremonien der „niederen Umbanda“, vor allem aber der Macumba (bzw. Quimbanda), solche Unheilskräfte, aber auch deren heilende Gegenkräfte durch fetischistische Praktiken verschiedenster Art und durch die Indienstnahme der Geister durch Opfer (despachos) zu erzeugen<sup>23</sup>. In allen Bereichen wird das individuelle Leben der niederen Bevölkerungsschichten — aber keineswegs nur dieser! — von solchem Schaden- und Abwehrzauber bestimmt.

2. Der magischen Ursache der Krankheiten entspricht im spiritistischen Bereich die Vorstellung, daß böse unerlöste Geister solchen Schaden verursachen. Die Therapie sucht der Kardecismus in der Identifizierung des „aufsässigen“ Geistes und in der dadurch bewirkten Lösung des Opfers. Die Umbanda greift zu den massiveren Mitteln des „Exorzismus“ durch Magie oder durch die Kraft stärkerer Geister.

3. Eine Krankheit, die durch Magie oder durch Störgeister verursacht ist, befällt den Patienten, ohne daß er eine Erklärung dafür in seinem Verhalten finden könnte. Ein anderer Deutungsversuch verknüpft dagegen die Krankheit mit der persönlichen Schuld des Betroffenen. Im Umkreis der Umbanda äußert sich dieses schuldhafte Verhalten in einer religiösen Unwissenheit und einer Vernachlässigung der religiösen Pflichten, die durch die Geister bzw. durch die göttlichen Führer ihrer Linien bestraft werden. Darin klingt die Anschauung der afrikanischen Religionen nach, daß der „Filho do Santo“, wenn er sich den Pflichten gegenüber seiner Gottheit entzieht, durch Krankheit zur Ordnung gezwungen wird. Nach spiritistischer Entsprechung sind manche Krankheiten Folge einer unentwickelten mediumistischen Fähigkeit und damit ein Vergehen gegen die Verpflichtung jedes Spiritisten, seine medialen Kapazitäten voll auszubilden. Diesen Krankheiten, die vor allem psychischer Art sind, wird dadurch begegnet, daß der Patient seine Aufgabe als „cavalo“ ernster nimmt, bzw. sich durch Unterweisung den Horizont des medialen Geistempfangs erweitern läßt.

4. Eine weitere Deutung, die allerdings im wesentlichen auf den Bereich des Kardecismus beschränkt ist, erklärt die Krankheit aus dem Gesetz des Karma. Leiden und Krankheit sind danach übernommene oder auferlegte Folgen früherer Inkarnationen. Sie werden geheilt oder lassen sich tragen in dem Maße, in dem ihre läuternde Funktion im Prozeß der Reifung eingesehen wird.

Diese therapeutische Funktion des Kontinuums übt zweifellos die größte Anziehungskraft aus. Die Hilfesuchenden nehmen dabei jede Art der durch die Lehre gestützten Diagnose bereitwillig an und unterwerfen sich der entsprechenden Therapie.

Das schließt jedoch eine große Achtung vor der traditionellen Kräuterheilkunde afrikanischen und indianischen Ursprungs nicht aus, und zwar nicht nur in der Umbanda, sondern auch im Kardecismus<sup>24</sup>. Darüber hinaus versucht dieser, durch „psychisch-fluidisch-somatische Theorien“<sup>25</sup> die eigenen Anschauungen mit der wissenschaftlichen Medizin in Einklang zu bringen.

## 2. Soziale Integration durch Assimilation und Kompensation

Die Integration der Marginalbevölkerung in die urbane Gesellschaft ist eine weitere Funktion der Religionen des mediumistischen Kontinuums, auf die sich ihr Erfolg gründet. Es entspricht den Gegensätzen von traditionellen und modernen Verhaltensmustern und Anschauungen innerhalb der herrschenden Gesellschaft der Großstädte, wenn sich dieser Integrationsfaktor als vielschichtiger Funktionszusammenhang darstellt, der, etwas schematisch, durch zwei gegenläufige Tendenzen umrissen werden kann: a) Assimilation der modernen wissenschaftlichen, politischen und ethischen Anschauungen; b) Kompensation der sozialen Unterbewertung in der traditionellen Gesellschaftsordnung.

### a) Assimilation

Aus der popularisierenden Sicht der Kardecisten und Umbandisten erscheint die Weltanschauung der brasilianischen Avantgarde geprägt von einigen Grundtendenzen, mit denen man sich unbedingt in Einklang wissen möchte: einem enthusiastischen Evolutionismus, der aus der rasanten industriellen Entwicklung seinen Optimismus bezieht und sich durch den wissenschaftlichen Evolutionismus bestätigt findet; dem Bekenntnis zum demokratischen Prinzip, vor allem in der Rassenfrage und in der Schaffung gleicher Möglichkeiten im sozialen Aufstieg; schließlich einem Nationalismus, der für Brasilien eine Zukunft der „unbegrenzten Möglichkeiten“ erhofft<sup>26</sup>. In einem ausgeprägten Nationalstolz treffen sich alle Gesellschaftsschichten Brasiliens. Die psychographierten Hymnen des Chico Xavier<sup>27</sup> auf Brasilien sind ein Beispiel für das Sendungsbewußtsein, das der Kardecismus, aber ebenso die Umbanda entwickelt.

Die demokratischen Anschauungen, zu denen sich der brasilianische Spiritismus bekennt, finden sich nicht so sehr in der Struktur der Kulturgemeinde ausgeprägt, sondern äußern sich in einer gewissen politischen Aktivität, aber vor allem in der Forderung der Nächstenliebe und in den sozialen Einrichtungen. Es wird sich zeigen, daß der Protestantismus dagegen auf jede politische und gemeinsoziale Verwirklichung seiner egalitären Grundsätze verzichtet und sich ganz auf die ideal-demokratische Gestaltung der Sektengemeinde zurückzieht.

Die Kategorie der Evolution nimmt eine Schlüsselstellung ein. Sie ist abgelesen an der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung und der sozialen Mobilität und objektiviert den Wunsch nach sozialem Aufstieg und nach Verbesserung der Lebensbedingungen. Zugleich ist der Evolutionismus eine Rahmenvorstellung, in der sich die wissenschaftlichen Ergebnisse der Naturwissenschaften, der Medizin und Psycho-

logie zu einer einheitlichen spiritistischen Weltanschauung zusammenfügen<sup>28</sup>. Schließlich ist die Lehre vom Karma nichts anderes als die Übertragung der Kategorie der Evolution auf den moralischen und kosmischen Bereich. In einer unsicheren und verwirrenden Welt ist damit eine in sich geschlossene Weltordnung gegeben, in der nichts zufällig geschieht, sondern alles sich nach feststehenden Gesetzen entwickelt. Durch den unmittelbaren Kontakt mit dem überweltlichen Bereich gewinnt das spiritistische Weltbild seinen sakralen und emotional ansprechenden Charakter. Die Einheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis in einem philosophisch-theologischen System, wie es vor allem der Kardecismus propagiert, wird besonders von den aufsteigenden Schichten der Großstadt und von den höheren Schichten der Kleinstädte bereitwillig aufgegriffen. Das Bewußtsein, die eine Wahrheit gefunden zu haben, die eine kohärente Deutung des Lebens ermöglicht und die sich in jeder Begebenheit des Alltags bewährt, verleiht Selbstachtung und Verhaltenssicherheit<sup>29</sup>.

Diese integrale Tendenz des Spiritismus steht im Gegensatz zur Haltung der katholischen Kirche, die sich gerade in den intellektuell anspruchsvolleren Bereichen der Städte bewußt auf den religiösen Sektor beschränkt und auf eine simplifizierende Einbeziehung aller profanen Bereiche verzichtet<sup>30</sup>.

#### b) Kompensation

Die Angleichung an eine durch den Fortschritt geprägte Wertordnung, die für das Lehrsystem des brasilianischen Spiritismus bestimmend ist, behebt zwar die geistige Orientierungslosigkeit, die der sozio-kulturelle Umbruch verursacht. Damit ist aber die Integrierung in die moderne Gesellschaft nur teilweise geleistet. Die tatsächlich sehr beschränkten Aufstiegsmöglichkeiten verwehren es der Marginalbevölkerung, einen sozialen Ort zu finden. Ebenso können in einer noch weithin traditionell geprägten Gesellschaftsordnung auch die unteren Schichten nicht an Sozialprestige gewinnen.

In dieser Situation entwickeln die Religionen des mediumistischen Kontinuums starke kompensatorische Kräfte<sup>31</sup>. Der unmittelbare Kontakt mit dem außerweltlichen Bereich in der medialen Trance verleiht dem Medium hohes Ansehen in der Kultgemeinde und relativiert dadurch die das soziale Prestige bestimmenden Faktoren. Diese Erfahrung ist grundsätzlich jedem zugänglich, und jeder ist verpflichtet, seine medialen Fähigkeiten zu entwickeln.

Darüber hinaus verraten die Struktur der Welt der Geister und die Beziehungen zu ihnen das Bedürfnis nach Kompensation. In der Umbanda stehen den erlösten Geistern ehemaliger Sklaven die süh-

nenden Geister der Herren gegenüber, deren man sich mitleidig annimmt<sup>32</sup>. In der Sicht dieser „wahren“ Ordnung entpuppen sich die erfahrenen gesellschaftlichen Machtverhältnisse als Schein<sup>33</sup>.

Der Spiritismus überwindet die Klassenunterschiede in der Gesellschaft dadurch, daß er gerade mit Desinkarnierten in vertrautem Umgang steht, die den höheren Schichten angehörten. „Bescheidene Beamte und unterwürfige Hausangestellte verwandeln sich plötzlich in Träger erlauchter Geister, Überbringer erhabener Botschaften<sup>34</sup>.“

Aber bereits die engagierte Zugehörigkeit zu einem spiritistischen Zirkel, die Beteiligung am Kult, in dessen Zeremoniell man eingeweiht ist, bilden ein Gegengewicht gegen die gesellschaftliche Geringschätzung.

Die anspruchsvollste Form der Kompensation liegt wiederum im Glauben an das Gesetz des Karma. Aus seiner Perspektive erscheint das irdische Dasein nur als kleiner Ausschnitt in der Reihe der Inkarnationen, die Fortschritt und Rückfall bedeuten können. Diese höhere „außerweltliche“ Betrachtungsweise beschränkt sich jedoch nicht darauf, den niedrigen sozialen Status als Sühne oder Bewährung zu deuten, so daß er ertragen werden kann. Vielmehr finden in der Theorie des Karma auch Angehörige der höheren Schichten eine tröstende Erklärung für Leiden und Schicksalsschläge, die ihnen bis dahin unbegreiflich schienen.

### *3. Soziale Hilfe als Integrationsfaktor*

Mit großem Ernst fordert der Kardecismus zu tätiger Nächstenliebe auf. Das Gebot der Solidarität mit allen Mitmenschen wird durch eine rationalistische und zugleich sentimentale Auslegung der Botschaft Christi begründet<sup>35</sup>. Nicht kleinliche Gesinnung und der Zwang eines Gesetzes sollen die Hilfe am Nächsten bestimmen; das Motiv soll vielmehr in dem Glück des Spiritisten liegen, der weiß, daß er der Vollendung entgegengeht. In diesem Sinne werden Anregungen gegeben und Initiativen ermutigt. Ebenso lehrt die Umbanda unter Berufung auf das wahre Christentum „die praktische Ausübung des Guten gegenüber jedermann“<sup>36</sup> und vertritt die Überzeugung, daß der Mensch durch Wohltätigkeit und Erziehung zu bessern sei.

Tatsächlich hat besonders der Kardecismus eine überaus rege soziale Tätigkeit entfaltet. Die Einrichtungen sozialer Hilfe, die er aufgebaut hat, besitzen, gemessen an der Anzahl seiner Mitglieder, einen beachtlichen Umfang. Ein Vergleich mit dem Katholizismus und dem Protestantismus<sup>37</sup> macht dies deutlich:

## Soziale Einrichtungen der Konfessionen in Brasilien 1958<sup>38</sup>

	Kath. Kirche	Prote- stanten	Spiri- tisten
Krankenhäuser:	45	3	25
Ambulanzen:	178	56	168
Asyle:	56	24	64
Unterkünfte für Obdachlose:	50	15	104
Schulen:	1008	618	435
Sonstige:	658	318	919
Insgesamt:	1995	1034	1715

Obwohl der Spiritist immer noch mit einem geringschätzigen Lächeln rechnen muß, wenn er sich zu seiner „Konfession“ bekennt, und vielen deshalb der Mut dazu fehlt, erringt der brasilianische Spiritismus durch diese gemeinnützige Tätigkeit, die zweifellos positiv beurteilt werden muß, allmählich auch gesellschaftliches Ansehen<sup>39</sup>.

## E · DER PROTESTANTISMUS

Mit der Behandlung des Protestantismus in Brasilien scheint die Kontinuität völlig verlassen, in der die bisher behandelten religiösen Phänomene bis hin zum Spiritismus standen. Als Analogie zum Spiritismus fällt zunächst nur das gleiche erstaunliche Wachstum des brasilianischen Protestantismus ins Auge. Die evangelische Bewegung in Brasilien gilt als die am raschesten wachsende in der Welt<sup>1</sup>. In den vier Jahren zwischen 1957 und 1961 stieg die Anzahl der Protestanten in Brasilien von 1 755 929 auf 4 071 643<sup>2</sup>, was einer Erhöhung ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung von 2,86 auf 6,06 Prozent entspricht<sup>3</sup>. Damit entfielen 1961 auf Brasilien 52,8 Prozent aller Protestanten Lateinamerikas<sup>4</sup>.

Diese Zahlen vermitteln jedoch ein sehr ungenaues Bild der Verhältnisse, da der Begriff Protestantismus für Brasilien drei sehr verschiedene Konfessions- und Kirchentypen zusammenfaßt.

Bis in die jüngste Zeit entfiel auf die lutherische Kirche der deutschen Einwanderer ein erheblicher Teil<sup>5</sup> der Protestanten Brasiliens; als nicht-proselytische Kirche hält ihre Anhängerzahl aber allenfalls mit dem Bevölkerungszuwachs Schritt. Sie braucht im Zusammenhang dieser Arbeit nur vollständigkeithalber erwähnt zu werden.

Die zweite Gruppe bilden die proselytischen Kirchen nordamerikani-

scher Herkunft, die Ende des 19. Jahrhunderts in Brasilien zu missionieren begannen. Unter ihnen hatten die Baptisten, Presbyterianer und Methodisten den größten Erfolg. Obgleich jedoch diese „historischen“ Kirchen — wenn auch in sehr verschiedenem Grade — auch heute noch beträchtlich wachsen, geht die eigentliche protestantische Bewegung in Brasilien vom sogenannten „jungen Protestantismus“<sup>6</sup> aus.

Das Übergewicht dieser dritten Gruppe liegt eindeutig bei der Pfingstbewegung; neben ihr treten unter den zahlreichen anderen radikalen Sekten nur die Siebenten-Tags-Adventisten stärker hervor. Es wird sich zeigen, daß trotz der verschiedenen historischen und geistigen Wurzeln und trotz der bewußten schroffen Abkehr vom „Aberglauben“ des Spiritismus dem „linken Flügel“<sup>7</sup> des Protestantismus, besonders in der Form des enthusiastischen Pentekostalismus, ganz ähnliche Funktionen im sozio-kulturellen Wandel zufallen, wie sie sich bei der Untersuchung des mediumistischen Kontinuums gezeigt haben, so daß er sich als die andere bevorzugte religiöse Alternative erweist.

## I. Der Protestantismus der Einwanderer

Die „Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ bildet mit 571 509 Getauften<sup>8</sup> die größte organisierte protestantische Kirche Brasiliens<sup>9</sup>. Ihre Anfänge reichen in die ersten Jahre des unabhängigen Kaiserreiches zurück<sup>10</sup>. Von 1824 an entstanden unter den deutschen Siedlern die ersten Diasporagemeinden. Seit 1849 begann der Hamburger Kolonisationsverein Pastoren zu senden, andere Missionszentren folgten. 1886 wurde die Rio Grandenser Synode im südlichsten Staat Brasiliens gegründet. Bis 1912 entstanden, ebenfalls in den Südstaaten, drei weitere Synoden. Die bestehenden Synoden schlossen sich erst 1950 zu einem Synodalbund zusammen, der sich seit 1954 als „Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil“ bezeichnet.

Diese evangelischen Kirchen sind als Einwandererkirchen entstanden; die entsandten Pfarrer waren Seelsorger deutscher Auslandsgemeinden. Es wurde deutsch gepredigt, und ein ausgedehntes Netz deutschsprachiger Schulen überzog den Süden. Während des Zweiten Weltkrieges mußte aus politischen Gründen die portugiesische Sprache eingeführt werden, was die Entwicklung zu einer autonomen Kirche förderte.

Die Einwandererkirche zeigte keinerlei Missionsabsichten<sup>11</sup>; sie konnte kaum Schritt halten mit dem Zustrom an Immigranten ihres Bekennt-

nisses und dem Bevölkerungszuwachs. Während bei allen anderen Denominationen auf einen Pastor weniger als tausend (teilweise bedeutend weniger) Gläubige treffen, sind es bei der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses mehr als 2700<sup>12</sup>. Die Kirche ist Mitglied des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie distanziert sich entschieden von den „wildem, aggressiven Sekten“<sup>13</sup> des nordamerikanischen Proselytismus und besonders der Pentekostalen.

## II. Die historischen Kirchen:

### Der proselytische Protestantismus nordamerikanischer Herkunft

Der sogenannte historische Protestantismus begann seine Missionsarbeit in Brasilien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: die Presbyterianer 1859, die Methodisten 1867, die Baptisten 1871<sup>14</sup>, also lange Zeit vor der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh<sup>15</sup>. Auf dieser Konferenz versuchten die nordamerikanischen Protestanten durchzusetzen, daß Lateinamerika wie Afrika und Asien als Missionsland betrachtet würde, doch widersetzten sich Anglikaner und deutsche Lutheraner diesem Antrag: Mission sollte nur in heidnischen Ländern getrieben werden. Die Amerikaner, die zunehmend zum Hauptträger der protestantischen Weltmission wurden<sup>16</sup>, ignorierten jedoch die Vereinbarungen von Edinburgh. Auf einer eigenen Missionskonferenz 1913 in New York wurde die Evangelisierung Lateinamerikas beschlossen, und Delegierte aus allen Ländern des amerikanischen Kontinents einigten sich auf dem evangelischen Kongreß 1916 in Panama über die Durchführung dieses Projekts. Die Vitalität der amerikanischen Denominationen, der Anreiz durch vielversprechende Erfolge und die politische Konstellation in Asien trugen dazu bei, daß Lateinamerika zum bevorzugten Missionsgebiet wurde. Diese Entwicklung wurde nachträglich dadurch bestätigt, daß auf der Konferenz des Internationalen Missionsrates 1958 in Ghana „Lateinamerika ... nach heftigen Debatten zwischen den europäischen und nordamerikanischen Kirchen und Sekten offiziell zum Missionsgebiet Nummer 1 proklamiert wurde“<sup>17</sup>. Als Ausdruck der Dringlichkeit dieser Aufgabe betraf die „Kommission für Weltmission und Evangelisation“<sup>18</sup> 1963 ihre erste Tagung nach Mexico City<sup>19</sup>.

Der konfessionelle Pluralismus Iberoamerikas wird von der katholischen Kirche nur sehr zögernd zur Kenntnis genommen<sup>20</sup>. Aber auch Protestanten, sofern sie durch das volksskirchliche Denken Europas geprägt sind, empfinden Unbehagen über die Evangelisation in römisch-



katholischen Ländern. Dagegen ist dem nordamerikanischen Protestantismus, der sich auf dem Prinzip der Freiwilligkeitskirchen aufbaut, das gleichberechtigte und konkurrierende Zeugnis aller Konfessionen im eigenen Lande ebenso wie in der Mission selbstverständlich<sup>21</sup>.

Die historischen Kirchen sorgten zwar für die Heranbildung eines autochthonen Predigerstandes und zogen einheimische Helfer zur Mitarbeit heran<sup>22</sup>; dennoch lösten das nationale Unabhängigkeitsverlangen und der Gegensatz zwischen dem „lateinamerikanischen Humanismus“ und dem „nordamerikanischen Pragmatismus“<sup>23</sup> Kontroversen und Oppositionshaltungen aus, die nicht immer innerhalb der Kirchen und Gemeinden ausgetragen wurden, sondern im Schisma der Presbyterianer 1903 und der Baptisten 1932 zum Bruch mit den Mutterkirchen führten<sup>24</sup>.

Im Gegensatz zu diesen Gründungen autochthoner Kirchen brach um 1910 die Pfingstbewegung auch mit der Dogmatik und der Kulttradition der historischen Kirchen, indem sie die emotionalen Elemente des Revivalismus in einem ekstatischen „Protestantismus des Geistes“ übersteigerte.

Da der Pentekostalismus auf die vom sozio-kulturellen Wandel am härtesten betroffenen Unterschichten eine besondere Anziehungskraft ausübt und daher an der ungeheuren Beschleunigung, mit der sich der Protestantismus in Brasilien seit etwa 1930 ausbreitet, am stärksten beteiligt ist, muß hier auf der Behandlung dieser Form des Protestantismus das Schwergewicht liegen.

#### Exkurs: Protestantismus und wirtschaftliche Entwicklung

Wenn man allgemein feststellen kann, daß die grundlegenden Studien Max Webers „über die Beziehungen zwischen religiöser Daseinsinterpretation und Wirtschaftsgesinnung bzw. -gestaltung . . . angesichts der verstärkt in den Vordergrund tretenden sozialen Problematik der Entwicklungsländer eine neue Aktualität erlangt“<sup>25</sup> haben, so gilt dies in besonderem Maße für Brasilien<sup>26</sup>.

Die Untersuchung des überraschend erfolgreichen Einbruchs des kalvinistisch-puritanischen Protestantismus in eine romanisch-katholisch geprägte Kulturwelt könnte sogar einen Beitrag zur „never ending discussion“<sup>27</sup> der Weberschen Grundthesen leisten, doch steht die Sammlung des Materials noch in den ersten Anfängen. Daher mußte der Ertrag der Forschung auf diesem Gebiet bisher sehr bescheiden bleiben, gemessen an der Differenziertheit der Fragestellungen Max Webers, die seine Absicht widerspiegelt, nicht „an Stelle einer einseitig ‚mate-

rialistischen' eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen<sup>28</sup>.

Selbst die Vermutung, „that Max Weber's hypothesis of the connection between the Protestant ethic and the formation of the middle class is being borne out today in Brazil“<sup>29</sup>, läßt sich trotz der Beschränkung auf einen einzigen Aspekt der Weberschen Konzeption nicht eindeutig nachweisen. In diesem Exkurs können lediglich einige Beobachtungen über die Beziehungen zwischen dem protestantischen Proselytismus und gewissen Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Verhalten angeführt werden.

Daß dies im Zusammenhang mit der Behandlung der sogenannten historischen Kirchen geschieht, hat mehrere Gründe.

1. Max Weber hatte die Entwicklung des kapitalistischen Geistes mit dem Zwang zur innerweltlichen Bewährung in Beziehung gesetzt, der vom kalvinistischen Prädestinationsglauben ausgeht. Strenggenommen zählen zwar nur die Presbyterianer zu den Reformierten, aber bedeutende Vertreter der Baptisten und Methodisten brachten auch in ihren Kirchen die Vorstellung des „Gnadenpartikularismus“ zur Geltung<sup>30</sup>. Der Bewährungsgedanke, der den historischen Kirchen gemeinsam ist, hat allerdings gegenüber dem ursprünglichen Calvinismus seine zentrale Stellung in der Verkündigung und damit an religiöser Wirkkraft eingebüßt. Der typisch puritanische Lebensstil der „innerweltlichen Askese“ und sein Berufsethos wurden daher durch die nordamerikanischen Missionare als feste Verhaltensmuster übertragen, die den Bezug zu ihrem religiösen Ursprung längst verloren hatten. Sie werden also in der völlig andersartigen Umwelt Südamerikas nicht durch den religiösen Impuls der neuen Botschaft bewirkt, sondern um anderer (religiöser) Werte willen in Kauf genommen. Davon wird noch zu sprechen sein.

2. Das Interesse am Verhältnis zwischen wirtschaftlichen und religiösen Faktoren konzentriert sich ferner deshalb auf die historischen Kirchen, weil bei ihnen als den Wegbereitern für die jungen Kirchen die Schwierigkeiten und Erfolge ihrer Pionierarbeit besonders aufschlußreich sind. Wenn für den frühen Calvinismus gesagt werden kann, daß „durch die puritanische Ethik die Wirtschaftstugenden auf den Schild erhoben wurden — zu einer Zeit, als solche Tugenden seltener als heute waren“<sup>31</sup> —, so steht dazu die Durchsetzung der puritanischen Wirtschaftsgesinnung gegen die romanischen Traditionen in einer gewissen Analogie. Erst die wirtschaftlich-technische und soziale Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat diese Diskrepanz des wirtschaftlichen Verhaltens abgeschwächt und, den neuen Erfordernissen

entsprechend, die bis dahin verachteten Tugenden einer rationalisierten Lebensführung und eines ausgeprägten Arbeits- und Berufsethos sogar prämiert.

3. Aus dieser Entwicklung haben wiederum vor allem die historischen Kirchen Nutzen gezogen<sup>32</sup>. Zwar vertraten auch die Pentekostalen eine puritanische Moral, aber das Interesse an der Welt wird durch ihren religiösen Enthusiasmus aufgesogen. Diese Haltung führt dazu, daß für qualifizierte Positionen Protestanten der historischen Kirchen gegenüber den Anhängern der Sekten bevorzugt werden<sup>33</sup>. Außerdem nutzen Baptisten, Methodisten und Presbyterianer die gebotenen Aufstiegschancen eher als die Pentekostalen oder Adventisten, deren religiösem Rigorismus wirtschaftlicher und sozialer Fortschritt oft suspekt erscheint. Die folgenden Beobachtungen beziehen sich also vornehmlich auf die historischen Kirchen, während sie für die jungen Kirchen nur in abgeschwächtem Maße gelten.

Ein „nationalistisch begründeter Antiprotestantismus“<sup>34</sup> hat sich gegen die nordamerikanische Missionstätigkeit erhoben und ist auch heute noch nicht völlig abgeklungen. Die übliche Stellung des Brasilianers dem Protestanten gegenüber ist jedoch die, daß er ihn für etwas überspannt und fanatisch hält, daß er seine Abstinenz (etwa vom Fußballspiel) befremdend findet, daß er es aber nicht verschmäht, protestantische Angestellte und Bedienstete wegen ihrer Willigkeit und ihres Pflichtbewußtseins zu bevorzugen. Dieser Kredit, der dem Protestanten eingeräumt wird, verschafft ihm im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf gegenüber dem Nichtprotestanten eine günstigere Ausgangsposition. Sein von der Gemeindezucht geforderter Lebenswandel in Familie und Öffentlichkeit versperrt ihm ein Abgleiten in Müßiggang (Kneipenbesuch), Genußsucht (Rauchen), Verschwendung (Kosmetik), Verschuldung usw. und hält ihn dazu an, haushälterisch zu handeln. Die Arbeit steht unter einem positiven Vorzeichen, was zusammen mit der auferlegten Abstinenz zu (wenn auch bescheidenen) finanziellen Rücklagen führt, die den Erwerb von „sinnvollen“ Konsumgütern ermöglichen, das heißt solchen, die nicht zum alsbaldigen Verbrauch, sondern zum nutzbringenden Gebrauch bestimmt sind. So können „protestantische Familien, in denen man nach den Geboten der puritanischen Moral lebt, besser wohnen, sich besser kleiden, mehr Nähmaschinen, Fahrräder, Radios und dergleichen besitzen und ihren Kindern eine bessere Schulbildung geben als viele Nichtprotestanten“<sup>35</sup> in vergleichbarer sozialer Lage. Diese nützliche Anwendung geringer Ersparnisse hat allerdings wenig mit der „Kapitalakkumulation“<sup>36</sup> und dem individualistischen Unternehmertum gemeinsam, die als cha-

rakteristisch für den kapitalistischen Geist des frühen Calvinismus gelten. Immerhin lassen sich in Gemeinden mit einer größeren Anzahl von Protestanten signifikante Abweichungen im wirtschaftlichen und technischen Verhalten feststellen<sup>37</sup>.

Daß sich diese wirtschaftliche Prosperität auch in der wachsenden Zugehörigkeit zu höheren Schichten manifestiert, ist um so eher zu erwarten, als die historischen Kirchen bedeutende Mittel gerade in jenem Punkt investieren, der sich allgemein für die Statuszuweisung als immer ausschlaggebender erweist: in der Schulbildung. Der Ausbau des Schulnetzes war nicht zuletzt ein taktisches Mittel des proselytischen Protestantismus; doch ist allein vom Bibelprinzip her ein Mindestmaß an Bildung gefordert, so daß die Protestanten wenigstens nicht mehr zu den Analphabeten zu rechnen sind<sup>38</sup>.

Die Protestanten stellen ihre Erfolge im allgemeinen mit Genugtuung fest und unterstreichen sie nicht selten aus missionarischen Gründen. „Das Bewußtsein, daß die Bekehrung und die Observanz einer puritanischen Moral wirtschaftliche Kompensationen im Gefolge habe, ist so weit verbreitet, daß man von einem ‚Erfolgsfolklore‘ reden kann, das in der mündlichen und schriftlichen Tradition der Kirchen zum Ausdruck kommt“<sup>39</sup>.

Aus dem bis jetzt vorliegenden Material kann der direkte Zusammenhang zwischen Bekehrung und sozialem Aufstieg jedoch nicht eindeutig nachgewiesen werden; erst recht bleibt die Frage, ob und in welchem Maße die historischen Kirchen am Aufbau einer Mittelklasse beteiligt sind, noch offen<sup>40</sup>.

Eine Begleiterscheinung der steigenden wirtschaftlichen und sozialen Konsolidierung, die in der Geschichte des Calvinismus schon oft beklagt wurde<sup>41</sup>, zeichnet sich auch in Brasilien ab: die im gleichen Maße schwindende Intensität des religiösen Lebens und die wachsende Unverbindlichkeit religiös sanktionierter Normen. Besonders der jungen Generation gegenüber müssen Abstriche vom puritanischen Moralkodex gemacht werden, um die Verbindung mit ihnen nicht völlig abreißen zu lassen, ein Vorgehen, das die traditionelleren Gemeinden der ländlichen Bezirke und die rigorosen Sekten allerdings als skandalös verwerfen<sup>42</sup>.

Trotz dieser Entwicklung haben die proselytischen Kirchen den Kontakt mit den untersten Schichten nicht verloren<sup>43</sup>, aber die Sekten, vor allem die Pentekostalen, machen ihnen gerade in diesem Teil der Bevölkerung mit sehr großem Erfolg Konkurrenz. Dabei mag das starke Anschwellen der Sektenbewegung teilweise auf einem größeren missionarischen Einsatz beruhen. Die entscheidenden Gründe liegen jedoch

vermutlich tiefer und führen nochmals an das Problem heran, das zugespitzt so formuliert werden könnte: Wie war es möglich und in welchem Maße ist es gelungen, den Romanen zum „präzisen“ puritanischen Christen<sup>44</sup> zu machen?

Die verfassungsmäßige Religionsfreiheit und die Lockerung der sozialen Bindungen ermöglichten in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die Missionsarbeit der nordamerikanischen Protestanten. Ihre Predigt von der Gleichheit der Brüder, der die demokratische Organisationsform der Gemeinde entsprach<sup>45</sup>, und die Betonung der individuellen religiösen Erfahrungen wurden als Angebot aufgenommen, für das anscheinend die den überkommenen Moralvorstellungen widerstrebende puritanische Sittlichkeit zunächst in Kauf genommen wurde, die aber im Laufe der wirtschaftlich-technischen Entwicklung ihre Fremdartigkeit verlor und sogar als erwünscht prämiert wurde. Die historischen Kirchen können so als Schrittmacher für ein Verhalten betrachtet werden, das von den modernen wirtschaftlichen Faktoren ohnehin gefordert war, so daß die ursprünglich religiöse Motivierung in gewissem Grade eine „weltliche“ Bestätigung erfuhr. Trotz dieser Übereinstimmung von religiös und sachlich geforderter Wirtschaftsethik werden die nüchterneren und „bürgerlichen“ historischen Kirchen von der religiösen Erweckung der pentekostalen Sekten überspielt, die in einer egalitär verfaßten Gemeinde das emotionale Moment der Geisterfahrung in den Vordergrund stellen. Dabei muß es offenbleiben, inwieweit ihre ebenfalls puritanische Moral durch Umdeutungen und Akzentverschiebungen der südamerikanischen Mentalität entgegenkommt, da hierüber ausreichende Informationen fehlen. Jedenfalls übt nur die pentekostale Bewegung eine Anziehungskraft aus, die mit dem Spiritismus vergleichbar ist.

### III. Die pentekostalen Sekten

#### 1. Entstehung und Wachstum

Die Pfingstbewegung in Brasilien besteht hauptsächlich aus zwei großen Zweigen: den *Assembléias de Deus* und der *Congregação Cristã*. Sie wurden beinahe gleichzeitig unabhängig voneinander von Ausländern ins Leben gerufen, die auf einen persönlichen Anruf hin ohne portugiesische Sprachkenntnisse die Mission aufgenommen hatten.

Die *Assembléias de Deus*<sup>46</sup> wurden durch die Schweden Gudnar Vingren und Daniel Berg begründet, die 1911 nach Belém kamen, sich als Baptisten ausgaben und in die dortige Missionsstation ihrer Landsleute aufgenommen wurden. Als sie in den Gemeindeversammlungen

die Gaben des Geistes zu demonstrieren begannen, zeigten sich sehr bald bei vielen der Anwesenden die gleichen Erscheinungen. Ohne daß die Missionare portugiesisch, ja überhaupt verständlich gesprochen hätten, bildete sich um sie ein beträchtlicher Anhängerkreis, der schließlich zur Spaltung der Gemeinde führte.

Die *Congregação Cristã*<sup>47</sup> geht auf den Venetianer Luigi Francescon zurück, der sechzehn Jahre als Evangelist und Seelenführer in traditionellen Kirchen der Vereinigten Staaten tätig war. 1907 kam er in Chicago mit der entstehenden Pfingstbewegung in Berührung. Nachdem er noch zwei Jahre unter seinen Landsleuten in den USA gewirkt hatte, unternahm er 1909 eine Missionsreise nach Südamerika und bereiste Brasilien von April bis September 1910. Seine Stationen waren Santo Antonio da Platina im Staat Paraná und São Paulo<sup>48</sup>, wo er sich zunächst ebenfalls an Italiener<sup>49</sup> wenden konnte.

In diesen ersten pentekostalen Gemeinden im Norden und Süden lag der Keim zu einer Bewegung, die sich über ganz Brasilien ausgebreitet hat. Dabei setzten die Pentekostalen, ähnlich wie in den USA, anfänglich in den Gemeinden des historischen Protestantismus an, vor allem bei Baptisten und Presbyterianern, denn sie verstanden sich zunächst nicht als Missionare, die Ungläubige bekehren, sondern als Erwecker, die Gläubigen die Geistestaufe bringen wollten. Sie wurden aber von den historischen Kirchen ihrer ekstatischen Frömmigkeit wegen abgewiesen und ausgeschlossen. Dennoch erstarkten die Pentekostalen, indem sie traditionelle Gemeinden aufsogen oder sich von ihnen spalteten. Mit dieser wachsenden Eigenständigkeit verstärkte sich auch der auf Außenstehende gerichtete missionarische Impuls.

Die Ausbreitung des Pentekostalismus wurde weder durch hervorstechende charismatische Führergestalten noch durch die Ausstrahlung eines organisatorischen oder spirituellen Zentrums vorangetrieben. Der subjektivistischen Lehre des Illuminismus entsprechend, besitzt der einzelne in der Gemeinde und jede Gemeinde selbst ein Höchstmaß an doktrинeller und organisatorischer Autonomie. Während die *Assembléias de Deus* sich in der Struktur der Gemeinden noch an die — allerdings äußerst lockere — Verfassung der Baptisten anlehnen, verzichtet die *Congregação Cristã* auf jede überörtliche Organisation und besitzt keinen Klerus<sup>50</sup>. Bei einer solchen Labilität der Gemeinden führen auftretende Differenzen oder Führungsrivalitäten sehr leicht zur Spaltung, besonders dann, wenn die Gemeinde über das Maß einer Primärgruppe angewachsen ist. Diese schismatischen „Zellteilungen“ sind so häufig, daß sie als natürlicher Wachstumsprozeß gedeutet und damit geradezu institutionalisiert werden<sup>51</sup>. Auf die

Funktion, die in dieser stetigen Wiederherstellung der reinen demokratischen Kerngemeinde liegt, wird später eingegangen<sup>52</sup>.

Zweifelloos trägt die „Splitterfreudigkeit“<sup>53</sup> der pentekostalen Sekten erheblich zu ihrem raschen Wachstum bei, da sich ständig neue Kerne missionarischer Strahlkraft bilden. Die zunehmend ansteigende Wachstumskurve läßt sich jedoch aus dieser inneren Gesetzmäßigkeit des Pentekostalismus, der proselytisch ist und zugleich radikal am reinen Sektenideal festhält, nicht erklären, sondern muß in Abhängigkeit von der Beschleunigung des sozialen Wandels gesehen werden<sup>54</sup>. Einige Zahlen aus dem nur sehr sporadischen statistischen Material sollen die Entwicklung der pentekostalen Sekten verdeutlichen: In den beiden ersten Jahrzehnten nach ihrer Entstehung breiteten sie sich relativ langsam aus, so daß 1932 ihr Anteil am gesamten proselytischen Protestantismus 9,5 Prozent betrug<sup>55</sup>. Von da an steigt die Wachstumsrate des Protestantismus stetig an, in den letzten Jahren nochmals auffallend beschleunigt, wobei der Anteil der Pentekostalen in diesem Prozeß bei weitem überwiegt. So entfielen 1961 auf sie mit 2 000 000 Anhängern ungefähr 50 Prozent aller Protestanten (einschließlich der Einwandererkirche)<sup>56</sup>.

In deutlicher Parallele zu dieser Entwicklung haben die Geschwindigkeit und das Ausmaß des sozialen Wandels ununterbrochen zugenommen. Der Zustrom der Migranten, die dem Zug vom Land in die Stadt und vom Norden nach Süden folgen, schwillt unaufhörlich an. Der Prozeß der gewaltsamen Urbanisierung, den diese Binnenwanderungen auslösten, wird durch die explosionsartige Bevölkerungszunahme noch forciert. Mit dieser demographischen Entwicklung konnte die Industrialisierung nicht Schritt halten, obwohl sie in den letzten Jahrzehnten stark angekurbelt wurde und dadurch ihrerseits den sozialen Wandel entscheidend vorantrieb. Die Anzahl derer, die als Opfer dieser Diskrepanz zwischen lockenden Erwartungen und tatsächlichen Möglichkeiten einer Verbesserung der Lebensbedingungen zu einer marginalen Existenz verurteilt sind, nimmt nicht ab sondern zu; die „favelas“ der Großstädte wachsen.

Von den Binnenwanderungen, die Brasilien in beachtlichem Ausmaß immer schon kannte, unterscheiden sich die modernen Migrationen wesentlich dadurch, daß sie in eine völlig fremde sozio-kulturelle Situation führen<sup>57</sup>. Die Migranten sind der plötzlichen Entlassung aus den traditionellen Formen paternalistischer Bevormundung und sozialer Kontrolle nicht gewachsen. Die Folge ist eine soziale Ortlosigkeit, die deshalb so ausweglos erscheint, weil bei der katastrophalen Verelendung der Marginalbevölkerung die Chancen für eine Integrie-

rung in die neue Gesellschaftsstruktur minimal sind. Die herkömmlichen Werte verlieren ihre Gültigkeit, und einer mit den elementaren Naturvorgängen korrespondierenden Naturreligiosität wird in der technisierten Umwelt der modernen Großstadt leicht der Boden entzogen, um so mehr, als jede Rückbindung durch die gegenseitige Bestätigung in einer Gemeinde bzw. in einem vertrauten gesellschaftlichen Rahmen abgebrochen ist.

Damit ist für die Sektenbildung eine Reihe „stimulierender Faktoren“ gegeben<sup>58</sup>, die dem Proselytismus der Pentekostalen ebenso zugute kommen wie dem Spiritismus oder radikalen politischen Gruppen<sup>59</sup>.

Schon beim Spiritismus hatte sich gezeigt, daß er sich besonders in der „niederen“ Form der Umbanda vor allem aus den untersten Schichten der Bevölkerung rekrutiert. Noch ausgeprägter ist die Affinität zu diesem Bevölkerungsteil — in den USA wie in Brasilien — bei den „Sekten ... die sowohl theologisch als ideologisch am Rande des Protestantismus stehen“<sup>60</sup>. Es ist bezeichnend, daß die *Congregação Cristã* zuerst unter den italienischen Immigrantengruppen<sup>61</sup> Fuß faßte, ehe sie auf die brasilianische Unterschicht<sup>62</sup> übergriff. Die soziale Situation des Einwanderers ist wie die des „inländischen Immigranten“ gekennzeichnet durch den Zusammenbruch der normalen Sozialbeziehungen<sup>63</sup>, der zu einer Unsicherheit und Sprunghaftigkeit des Verhaltens führt. Da dieser Bevölkerungsteil durch den Ausfall der sozialen Kontrolle keine Sanktionen zu erwarten hat, greift er bereitwillig alles auf, was seinen Bedürfnissen entgegenkommt und ihm ein Mindestmaß an Integrierungschancen zu bieten scheint, und ist so für jeden radikalen Proselytismus disponibel.

Das Verhältnis des Negers zum Protestantismus kann in seiner besonderen Problematik hier nur angedeutet werden<sup>64</sup>. Zunächst gilt das bisher Ausgeführte auch für die Schwarzen, die in der Regel der Unterschicht angehören. Aber darüber hinaus ist der Neger durch den Makel seiner Herkunft, den Zweifel an seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit und durch das Odium einer „barbarischen“ Religiosität belastet. Es hat sich gezeigt, daß die Umbanda für den Neger den Versuch darstellt, dieses religiös-kulturelle Verdikt mit seinen sozialen Konsequenzen aufzuheben, indem in ihr das afrikanische Erbe in Anlehnung an den Spiritismus, der als die moderne Weltanschauung des Weißen gilt, gereinigt und reinterpretiert wird. Ebenso bietet der Protestantismus dem Neger eine Chance zu sozialem Aufstieg und sozialer Anerkennung, wobei dieser Weg allerdings sozusagen in umgekehrter Richtung verläuft. Der protestantische Neger bricht nämlich



bewußt und radikal mit seiner kulturellen und religiösen Vergangenheit und genießt so, gleichberechtigt mit seinem weißen Glaubensbruder, zumindest das Maß an Achtung, das die Gesellschaft dem Protestantismus und seiner puritanischen Moral zuteil werden läßt. Der Grund, weshalb die Neger hauptsächlich den pentekostalen Sekten angehören, liegt also nicht, wie man vermuten könnte, darin, daß sie die ihrem Wesen entsprechende ekstatische Frömmigkeit des Illuminismus suchen, sondern darin, daß diese Form des Protestantismus für ihren niedrigen sozialen Status am nächsten liegt<sup>65</sup>.

Abschließend muß allerdings gesagt werden, daß sich nicht nur in den historischen Kirchen ein sozialer Aufstieg abzeichnet. Auch der Pentekostalismus bleibt nicht ausschließlich an die Unterschicht gebunden, sondern in einer gewissen Schichtung innerhalb der jungen Kirchen beginnt sich das soziale Gefälle der Umgebung widerzuspiegeln<sup>66</sup>.

## 2. Der „Protestantismus des Geistes“<sup>67</sup>

### a) Illuminismus und religiöse Erfahrung

In der Pfingstbewegung breitet sich eine Form des Protestantismus aus, die nicht nur den Zuspruch der Rechtfertigung und die Weisung für das religiöse und sittliche Leben aus der Bibel empfängt, sondern die Erfahrbarkeit der Gnade und die Führung durch „innere Erleuchtung“ in den Vordergrund rückt. Dem „Protestantismus der Bibel“ wird vorgehalten: Gott hat nicht nur einst gesprochen, sondern er spricht jetzt. Der Pentekostalismus ist entstanden als eine radikale Reformbewegung innerhalb der Freikirchen. Er wollte den Geist des Revivalismus wieder wachrufen, den die Mutterkirchen einst besessen hatten. In der Sorge um Lehre und Organisation und im Ökumenismus sei das Feuer erloschen, und es drohe die Gefahr der „ecclésiologie“<sup>68</sup>. Damit wird eine Reihe von Gegenpositionen zum traditionellen Protestantismus bezogen, die den Glauben und die Frömmigkeit auch des brasilianischen Pentekostalen prägen.

Das zentrale Anliegen der Pfingstbewegung ist die Rückkehr zum lebendigen Christentum der Urgemeinden, wobei dieses Leitbild in einer fundamentalistischen Auslegung der Schrift gewonnen wird. Die Wiederherstellung der egalitären und autonomen „Bruderschaftskirche“, die in den „Verbandskirchen“<sup>69</sup> des freikirchlichen Protestantismus bereits verraten erscheint, sei hier nur genannt; von diesem Sektenmotiv wird wegen seiner großen sozialen Wirksamkeit noch ausführlicher zu sprechen sein.

Ihren wohl stärksten Impuls erhält die Pfingstbewegung aus dem Ungeügen an traditionellen Formen des religiösen Lebens, die das emo-

tionale Element verdächtigen oder weitgehend ausgeschieden haben, und aus dem konsequenten Affekt gegen eine als dürr empfundene rationalistische Theologie, der diese Verkürzung zur Last gelegt wird. Demgegenüber darf der Pentekostale uneingeschränkt seine religiöse Bewegtheit ausleben, und durch das Zeugnis der Brüder und Schwestern wird er ständig ermutigt, selbst religiöse Erfahrungen zu machen. Mit der Betonung des Emotionalen soll aber nicht nur eine vernachlässigte Ausdrucksform des religiösen Lebens zu ihrem Recht kommen, vielmehr ist das den Gläubigen erlösende Heilshandeln Gottes selbst sinnlich wahrnehmbar. Die emotionale Erfahrung gewinnt damit den Rang theologischer Erkenntnis, vor deren Evidenz sich jede theologische Lehre auszuweisen hat: „*esperencia versus creencia!*“ So kann gesagt werden: „If you are not sure about your sanctification, then you may be sure you have not got it“<sup>70</sup>.

Für das ethische Verhalten gilt der gleiche Umschlag von auferlegter Außenleitung durch das Gesetz zu erfahrbarer Innenleitung durch „Erleuchtung“. Das Vertrauen auf die Führung des Geistes gibt dem Pentekostalen eine große Freiheit, läßt jedoch seinen ausgeprägten Antinomismus keineswegs in Laxismus ausarten. In einer puritanischen Moral lebt er, wie es dem „Stand der Heiligen“ gemäß ist. Darin, daß es jedem möglich ist, diesen Stand der Heiligkeit zu erlangen, seiner sicher zu sein und ihn zu bewahren, liegt ein Optimismus<sup>71</sup>, dem jedes Arme-Sünder-Bewußtsein fremd ist und der völlig im Gegensatz zum „*sola gratia*“ steht.

Allerdings verleitet das unbedingte Vertrauen auf die Eingebung des Geistes dazu, daß jedes menschliche Bemühen um Erkenntnis geringgeschätzt wird. Das betrifft nicht nur eine ausgesprochene theologische Ausbildung, sondern im Grunde jede Form der Glaubensunterweisung. Auch in den Sinn der Schrift weiß sich der Pentekostale durch den Geist eingeführt, so daß exegetische Bemühungen überflüssig sind. Diese Haltung führt dann allerdings leicht dazu, daß die Bibel zum Orakelbuch absinkt<sup>72</sup>. Ebenso wenig brauchen sich die Prediger und Missionare durch Wissen auszuweisen noch überhaupt ihre Predigt vorzubereiten<sup>73</sup>; alles bleibt dem Geist überlassen, der sie zu einem kraftvollen Zeugnis anregt. Aus dieser absoluten Interesselosigkeit an theologischer Reflexion und Formulierung erklärt es sich, daß die Pentekostalen selbst in ihren fundamentalen Anschauungen bisher zu keinem einheitlichen Credo gelangt sind<sup>74</sup>.

Noch stärker ist das Mißtrauen gegen „Menschenwerk“ im Verhältnis zur „Welt“ greifbar. In der reinen „Gemeinde der Heiligen“ hat der Pentekostale das Heil gefunden und hat damit „dieser Welt“ entsagt,

so daß er gegenüber ihrer Gestaltung und ihrer Zukunft indifferent ist. Diese Haltung wird durch die Aktualisierung urkirchlicher Naherwartung noch verschärft. Die pentekostale Verkündigung hat nichts mit einem „social gospel“ gemeinsam; der erzieherische Schwung der historischen Kirchen fehlt. Dieses Sich-Einlassen mit der Welt ist es gerade, was die Pentekostalen am historischen Protestantismus als „mundanismo“ brandmarken<sup>75</sup>.

#### b) Spontaneität des Kultes

Die Pfingstbewegung will in ihrem Gottesdienst die lebendige Geistesfülle der neutestamentlichen Gemeindeversammlungen (unter Berufung u. a. auf 1 Kor 14,26 ff.) wiedergewinnen. Sie verachtet den kraftlosen und steifen Gottesdienst der traditionellen Kirchen und wirft auch den früheren „revival movements“ den zunehmenden Formalismus im Kult vor<sup>76</sup>. Der mystische Pentekostale findet es typisch und empörend, daß in einer Ausweitung des puritanischen Arbeitsethos auch der Gottesdienst als „Arbeit“ bezeichnet wird<sup>77</sup>.

Um den spontanen Regungen des Geistes in jedem der Versammelten Raum zu geben, bleibt nur ein gewisser wiederkehrender Rhythmus des Ablaufs als Rahmen gewahrt<sup>78</sup>. Was sich in den Bezeugungen, in den grundsätzlich freien Gebeten und in den Predigten begibt, ist nicht vorauszusehen und muß der Eingebung des Augenblicks überlassen bleiben. Der einzelne kann und soll seine religiösen Gefühle ohne Scheu zeigen, denn da es der Heilige Geist ist, der sich kundtut, werden die Versammelten zu allem ihr „Amen“ sprechen. Die persönlichen Zeugnisse sollen der Erbauung der Gemeinde dienen, indem sie bezeugen, wie Gott mit dem Menschen umgeht, wie er erhört und seine Gnade gewährt.

Die Atmosphäre des Gottesdienstes, die einerseits durch eine familiäre Ungezwungenheit und andererseits durch eine ekstatische Erregung bestimmt ist, fördert ein unbekümmertes „release of ... feelings“<sup>79</sup>, und besonders Neger und Frauen zeigen eine große Bereitschaft zu dieser Form des Bekenntnisses<sup>80</sup>.

Die Berichte stimmen jedoch darin überein, daß in den Gemeinden im allgemeinen ein gesunder Geist herrscht<sup>81</sup>. Es sind Kriterien entwickelt, mit deren Hilfe dämonische Störungen entlarvt werden<sup>82</sup>. Im übrigen setzen häufig eingestreute Lieder den Charismen ein Maß und führen auch in den bewegtesten Phasen des Gottesdienstes meist zur Ordnung zurück<sup>83</sup>.

#### c) Charismen und Geistestaupe

Die Spontaneität des Kultes erhält ihren besonderen Akzent durch die Geistesgaben, welche die Pentekostalen im Gehorsam gegen die Auf-

forderung des Paulus (1 Kor 14,1; 39) inständig erleben. Sie rühmen sich, daß in ihren Gemeinden der Geist in der gleichen Fülle über die Gläubigen ausgegossen sei wie in der Gemeinde der Korinther<sup>84</sup>.

Glossolalie tritt nicht nur im Zusammenhang mit der Geistestaupe auf, sondern ist vielen Gliedern der Gemeinde als Gabe verliehen, so daß sie in unverständlicher Sprache Gott loben und ihm danken, gelegentlich gedeutet durch andere, die die Gabe der Auslegung besitzen. Auch die Prophetengabe wird geübt<sup>85</sup>.

Eine wichtige Rolle spielt auch die Heilung der Kranken durch den Glauben, was zur Folge haben kann, daß jede ärztliche Hilfe zurückgewiesen wird. Während der Gottesdienste wird Heilung oder Linderung der Leiden durch exorzistische Handauflegung erlebt. In jeder Gemeinde findet man Gläubige, die für ihre Heilung Zeugnis ablegen und damit zugleich missionarisch wirken. Diese therapeutische Funktion trägt erheblich zur Ausbreitung der Pfingstbewegung bei.

Die pentekostale Bewegung übt zwar die Praxis der Wassertaupe an Erwachsenen als Zeichen der Wiedergeburt, die eigentliche Taufe aber — Sondergut und Zentrum des Pentekostalismus — ist die Geistestaupe<sup>86</sup>. Es zeugt von der Geringschätzung theologischer Definitionen, daß selbst in diesem so bedeutenden Glaubensartikel keine Klarheit besteht<sup>87</sup>. Jeder Wiedergeborene soll nach der Geistestaupe trachten, und keinem, der sich Gott unaufhörlich überantwortet, bleibt die Erfüllung versagt<sup>88</sup>. Dabei hat die Pfingstbewegung, „wenigstens unbewußt, eine psychologische Technik entwickelt“<sup>89</sup>, um dieses Ziel zu erreichen. Im Geistgetauften offenbart sich die Kraft des Geistes gewöhnlich in der Zungenrede, seltener auch in Visionen, in der Gabe der Heilung oder ähnlichen Phänomenen. Er ist in der Erfahrung eines unbeschreibbaren Glückszustandes der Wiederholung des Pfingstwunders sicher. Daß der ekstatische Ausdruck der Geistbewegtheit auf den unbeteiligten Zuschauer möglicherweise abstoßend wirken kann, fällt auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die der Gnade, „Instrument des Heiligen Geistes“<sup>90</sup> zu sein, nicht gewachsen ist.

#### d) Pentekostale Geistbesessenheit und spiritistische Trance

Der „Protestantismus des Geistes“ zeigt in seinem religiösen Weltbild „die unverkennbare Tendenz, die Grenzen ins Land des Unerfahrbaren hinein auszuweiten. Das Übernatürliche wird ins Natürliche heringeholt und zum Gegenstand eines mehr oder weniger vertrauten Umgangs gemacht. Das Wunder wird zu einer häufigen Erscheinung. Es ist, als wäre das Dasein auf eine andere, höhere Ebene gestellt, auf der man den außermenschlichen Wirklichkeiten, sowohl den göttlichen als den teuflischen, leibhaftig begegnet“<sup>91</sup>.

Die formalen Parallelen zum spiritistischen Supranaturalismus sind in dieser Charakterisierung der Pfingstbewegung nicht zu übersehen. Sogar Pentekostale stellen fest, daß der Spiritismus das gleiche Bedürfnis nach emotionaler Erfahrung des Übernatürlichen anspricht, das die traditionellen Kirchen ungestillt lassen und dem die Pfingstbewegung Erfüllung verspricht<sup>92</sup>.

Die enge Beziehung zwischen der Tranceerfahrung des brasilianischen Spiritismus und der mystischen Ekstase der afrikanischen Kulte legt einen Vergleich mit diesen Religionsformen nahe. Obwohl der Neger<sup>93</sup> in den Gemeinden stets in der Minderheit ist, bestimmt er durch sein vitales Zeugnis doch sehr stark den Charakter der Versammlungen. Was hier jedoch besonders interessiert, ist dies, daß die Neger, im Gegensatz zu den weißen Pentekostalen, fast ausnahmslos zugleich mit der Wassertaufe die Geistestaufe empfangen. Im Candomblé ergreift der Orixá im tanzenden Vollzug des ihm eigenen rhythmisch-musikalischen Motivs den „Filho do Santo“; in der Macumba werden die Geister durch ihre „pontos cantados“ und „pontos riscados“, musikalische und graphische Symbole, herabgerufen. Ganz ähnlich bewirkt das Zeichen der Wassertaufe die Taufe mit dem Geist<sup>94</sup>.

Es ist aufschlußreich, daß der Pentekostalismus in Chile die Besessenheit durch den Geist unbefangen als Trance deutet; dagegen verwahren sich die brasilianischen Pentekostalen gegen eine solche Anschauung, die den für sie fundamentalen Unterschied zwischen den „Gefäßen des Heiligen Geistes“ und den willenlosen Marionetten der Geister verwische<sup>95</sup>. Dieses Interesse an scharfer Trennung ist verständlich, denn in Brasilien steht der Pentekostalismus mit dem mediumistischen Kontinuum „in proselytischem Wettbewerb um eine potentielle Anhängerschaft, die sich im wesentlichen aus denselben sozialen Schichten zusammensetzt“<sup>96</sup>. Dementsprechend zeigen sich in den Funktionen des Pentekostalismus deutliche Übereinstimmungen mit dem Spiritismus, allerdings modifiziert durch den ausgeprägten Sektencharakter.

### 3. Soziale Struktur und Funktionalität

#### a) Die Sektenstruktur

Die traditionelle idealtypische Konstruktion des Gegensatzes Sekte-Kirche, die sich auf Ernst Troeltsch beruft, scheint für die religionssoziologische Analyse der Gegenwart, in der sich die Kirchen in einer dynamischen Erneuerungsbewegung befinden und die Sekten sich zunehmend etablieren, die Pole sich also annähern, „nur in beschränktem Maße analytischen Wert“<sup>97</sup> zu besitzen. Bereits Troeltsch hatte, wenn auch nur für den Protestantismus, „eine immer zunehmende

Durchdringung der Lebensgehalte des Kirchentypus mit denen der Sekte und der Mystik<sup>98</sup>, den „drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“<sup>99</sup> erkannt und begrüßt. Demgegenüber zeigt die Untersuchung der pentekostalen (und adventistischen) Sekten Brasiliens, daß sie in den wesentlichen Zügen mit dem Typus der Sekte übereinstimmen, wie ihn Troeltsch am historischen Material gewonnen hat, allerdings erweitert und modifiziert durch das ekstatisch-pneumatische Element. Ohne daß dies im einzelnen nachgewiesen werden soll, muß die Sektenstruktur der „jungen Kirchen“ in einigen Zügen dargestellt werden, weil in ihr die wesentlichen „Angebote“ für die vom soziokulturellen Wandel Betroffenen angelegt sind.

Zunächst handelt es sich im Vergleich zu den schlecht betreuten anonymen Mammutgemeinden der katholischen (und lutherischen) Kirche um „verhältnismäßig kleine Gruppen“, die „eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises“<sup>100</sup> erstreben, in der sich christliche Brüderlichkeit bewährt. Mit den Brüdern und Schwestern im Glauben besteht eine Verbundenheit, die das Weltliche mit seinen sozialen Diskrepanzen und Diffamierungen überwindet und eine Glaubensgemeinde aufbaut, die sich als elitäre Gruppe versteht, zu der sich der Erwählte freiwillig entschieden hat und unaufhörlich bekennt, wofür sein „heiliger“ Wandel gegenüber den weltförmigen „Kirchenchristen“ bzw. dem gemeinen Brauch ein stets sichtbares Zeugnis ablegt.

Der dynamische Kern, um den sich die Gemeinde bildet, ist der Kult<sup>101</sup>, der durch das allgemeine Priestertum der Gläubigen geprägt ist. Theoretisch und weitgehend auch praktisch wird jede priesterliche Hierarchie abgelehnt, so daß kein Glied der Gemeinde kultische Funktionen delegieren oder abwälzen kann. Diese brüderlich egalitäre Aktivität im Kult setzt sich uneingeschränkt im sozialprofanen Leben der Gemeinde fort. „Sekten erfassen ihre Mitglieder totalitär und nicht nur partiell: Sie schreiben ihnen auch ihre ideologische Ausrichtung gegenüber der weltlichen Gesellschaft vor; sie bestimmen rigoros die notwendigen moralischen Maßstäbe; sie zwingen jedes Mitglied zur Gruppenaktivität<sup>102</sup>.“ Jeder weiß sich zu besonderen Leistungen berufen und befähigt, die er unter der ständigen unmittelbaren und bis ins einzelne gehenden Führung des Heiligen Geistes vollbringt.

Die Kehrseite dieses Vertrauens in die Leistungsfähigkeit des Gläubigen ist eine unnachgiebige Haltung gegenüber „traditores“, was sich allgemein aus dem donatistischen Kirchenverständnis der Sekten als

Forderung an die Gemeinde ergibt und eine jede nachsichtige Pastoration ausschließt<sup>103</sup>. Man darf sich mit der Welt nicht gemein machen; jeder, der sich mit ihr einläßt, riskiert den Ausschluß aus der Gemeinde, wobei die Kriterien für die Unreinheit bei den Sekten Wesentliches und Adiaphora zugleich einschließen. Zu dieser Askese sind alle gehalten, mit anderen Worten: die Gemeinde erwartet von jedem Bekehrten, daß sich mit der Freude im Glauben die Lust an der Welt verliert. Vielmehr soll einer dem anderen an Opferwilligkeit<sup>104</sup> zuvorkommen, was den Sekten, obwohl sie sich überwiegend aus völlig Mittellosen zusammensetzen, ermöglicht, dennoch respektable Einrichtungen zu erstellen. Der Enthusiasmus in der Ausformung des Gemeindelebens äußert sich in der steten und selbstverständlichen Hilfsbereitschaft für den Glaubensbruder. „On sait donner comme se donner<sup>105</sup>.“

Es ist verständlich, daß ein solches Gemeinschaftsleben die Außenstehenden ebenso anzieht wie die kultischen Versammlungen, so daß sich die Straßen- und Hausmission meist darauf beschränken kann, den Kontakt mit der Gemeinde zu vermitteln, und im übrigen auf die Anziehungskraft ihrer lebendigen Spontaneität vertrauen darf.

Sosehr sich die Sekten aber um eine soziale Verwirklichung des religiösen Impulses innerhalb des Bereichs der Gemeinde mühen, sowenig sind sie an einer direkten Reformierung und Normierung des profan-sozialen Lebens der Gesamtgesellschaft interessiert. „Je mehr es . . . um den Genuß des Gefühls der inneren Vereinigung mit der Gottheit geht, desto gleichgültiger wird man gegenüber der Frage, wie das irdische Sozialleben ausgestaltet werden soll. Das Sozialinteresse dieser immer nur kleinen Gruppen beschränkt sich auf den engen Kreis von Familie, Kloster und religiöser Gemeinde<sup>106</sup>.“ Indirekt wird jedoch durch die demokratische Struktur der Sekten für den Gemeindebereich die traditionelle Gesellschaftsordnung in extremer Weise umgewandelt: Die autonome Gemeinde lebt von der verantwortlichen Mitarbeit ihrer Glieder, der missionarische Einsatz und die Rechtfertigung des Andersseins fordern die Klärung des Selbstverständnisses in engagierten Diskussionen, die fehlende Institutionalisierung ermutigt zu jeder individuellen Initiative. Möglicherweise leisten so die protestantischen Sekten eine wichtige pädagogische Vorarbeit für eine funktionierende politische Demokratie<sup>107</sup>.

In der demokratischen Tendenz der Sekten liegt auch der Abbau der androzentrischen<sup>108</sup> gesellschaftlichen Normen, der sich besonders in der Intoleranz gegen die traditionelle geschlechtsspezifische Sondermoral ausdrückt, und parallel dazu die Emanzipation der Frau. Die

Ebenbürtigkeit, wenn nicht Überlegenheit der Frau über den Mann in der spezifischen religiösen Aktivität, die in den Kultversammlungen der protestantischen Sekten gepflegt wird, bleibt nicht ohne Einfluß auf die Neuverteilung der Rollen im außerkultischen Gemeindeleben und in der Familie<sup>109</sup>. Das bedeutet, daß die „allgemeine Entwicklungstendenz in der Richtung auf eine egalitäre Beziehung zwischen Ehegatten“<sup>110</sup>, die durch die im Industrialisierungsprozeß zunehmende Berufstätigkeit der Frau<sup>111</sup> mitbedingt ist, religiös legitimiert und gefördert wird.

Ein wesentliches Moment der Anziehungskraft der „jungen Kirchen“ in Brasilien liegt, wie bei den Sekten überhaupt, in der Verwirklichung eines donatistisch-puritanischen Kirchenideals, in dem Religion und Leben, Lehre und Praxis sich decken<sup>112</sup>. Bei dem lawinenartigen Anwachsen der Anhängerzahlen hätte man allerdings mit einer notgedrungenen Institutionalisierung rechnen können. Aus mehreren Gründen hat sich jedoch der reine Sektentypus bis jetzt halten können. „Ein ständiger Zustrom von Neubekehrten . . . der den ursprünglichen Geist der Bewegung erhält“<sup>113</sup>, wird durch die enorme „Splitterfreudigkeit“<sup>114</sup> aufgefangen, die ihrerseits ein entscheidender Faktor der raschen Ausbreitung ist. Die strenge soziale Kontrolle, durch die sich die Gemeinde rein bewahrt, wacht auch über die uneingeschränkte Aufrechterhaltung des demokratischen und des kongregationalistischen Prinzips. Nicht zuletzt sichert das Mißtrauen gegen jede theologische Ausbildung von Funktionären die Bewahrung der Sektenideale<sup>115</sup>.

b) Die Funktionalität der pentekostalen Sekten

aa) *Gemeinde und „Heil“*

Bei der Behandlung der Lehre und Frömmigkeit sowie der Sektenstruktur wurden die Funktionen des Pentekostalismus bereits angedeutet. Sie sollen nun ausdrücklich zusammengefaßt und gelegentlich durch Vergleiche mit dem Spiritismus deutlich gemacht werden. Obwohl der größte Teil der Rekrutierungsschichten nämlich sowohl im mediumistischen Kontinuum als auch in den pentekostalen Sekten eine Chance zur Integrierung in die völlig fremde soziale Umwelt sucht und findet, muß doch beachtet werden, daß die Wege der beiden Alternativen zu diesem Ziel teilweise durchaus verschieden sind.

Der Spiritismus suchte in seiner Lehre — nicht ohne gewisse intellektuelle und rationalisierende Ambitionen — Anschluß an das moderne wissenschaftliche Weltbild. Dagegen ist dem Pentekostalismus jede Tendenz der Anpassung von vornherein verdächtig. Er geht gerade nicht auf die Globalgesellschaft zu, sondern setzt sich radikal von ihr ab. Damit gewinnt er als einzigen, aber entscheidenden und alle



Kräfte bindenden Ort sozialen Lebens die elitäre Gemeinde<sup>116</sup>. In ihr findet der Desintegrierte die gesuchte soziale Sicherheit: ein ausgeprägtes Gemeinschaftsbewußtsein, das funktionierende Spiel von Erwartung und Anerkennung bestimmten Rollenverhaltens und ein festes, durch soziale Kontrolle gesichertes Normengefüge<sup>117</sup>.

In der gegenseitigen brüderlichen Hilfe wird jedes Gemeindeglied gefordert und gefördert. Da jedoch eine übergemeindliche Organisation weitgehend abgelehnt wird, entfalten sich die karitativen Kräfte nur im Rahmen der Gemeinde und führen nicht zu den vielfältigen Einrichtungen sozialer Hilfe, wie sie der Spiritismus aufgebaut hat.

Neben das soziale Sicherheitsbedürfnis tritt ebenso stark die Suche nach Heilung. Damit ist zunächst der Wunsch nach wirksamer Behandlung physischer und psychischer Leiden gemeint. Beim Spiritismus ist die therapeutische Funktion ausführlich behandelt worden. Auch der Pentekostalismus zieht Heilungsuchende durch seinen therapeutischen Ruf an. Zur richtigen Einschätzung dieser Funktion muß jedoch die ganzheitliche Sicht der Krankheit und ihrer Behandlung beachtet werden. Das trifft bereits für die mediumistische und die karmische Deutung der Krankheiten zu; es gilt erst recht für die pentekostalen Anschauungen. Häufig mag die erste Annäherung an eine pentekostale Gemeinde aus dem Verlangen heraus geschehen, gesund zu werden; aber regelmäßig wird die erfolgte Heilung als Eintritt ins „Heil“ bezeugt, das nicht durch Behandlung, sondern durch Bekehrung erlangt wurde.

Durch die Ausweitung der Suche nach Heilung zur „Heilssuche“ ist die enge Verknüpfung mit einer weiteren Funktion des Pentekostalismus gegeben, die er mit dem mediumistischen Kontinuum teilt: die Ermöglichung einer unmittelbaren und emotionalen religiösen Erfahrung. Die Geistbesessenheit verleiht jedoch nicht nur heilende Kraft für den Träger selbst und für solche, denen er sie zuwenden kann<sup>118</sup>. Sie versetzt vor allem in einen Zustand „ekstatischer Euphorie“<sup>119</sup>, in dem das Elend des Alltags versinkt. Als Instrument des Geistes besitzt der Pentekostale ferner ein Machtgefühl, durch das er seine politische und wirtschaftliche Machtlosigkeit insofern überkompensiert, als er zudem „die konventionellen Kriterien sozialer Differenzierung — wie Reichtum, Familienzugehörigkeit, Bildung und Beruf — ... nicht selten als Erscheinungsformen eines sündhaften mundanismo“<sup>120</sup> verwirft.

Die Zugehörigkeit zur auserwählten Gemeinde in emotionaler Heilsgewißheit, die verantwortliche Gleichberechtigung und das Ansehen innerhalb der Gruppe und die puritanische Sondernormal vermitteln

eine Selbstachtung, die diesen Bevölkerungsschichten im gesamtgesellschaftlichen Rahmen durch den Ausfall jeglichen Sozialprestiges gerade versagt bleibt.

Damit zeigt sich immer wieder, daß der Pentekostalismus, anders als das mediumistische Kontinuum, nahezu alle seine Funktionen aus dem sektiererischen Rückzug aus der Gesellschaft auf die kleine Gemeinde gewinnt, in der das Heil emotional erfahren wird. Diese Beobachtung wird durch zwei weitere Aspekte der Funktionalität der pentekostalen Sekten, die nun gesondert zu behandeln sind, erneut bestätigt werden.

*bb) Der symbolische Umsturz der Gesellschaftsordnung*

Die traditionelle Klassenstruktur der lateinamerikanischen Gesellschaft und der dafür charakteristische tutelarische Umgang der Herrschaftsträger mit dem Volk wurden von diesem grundsätzlich akzeptiert; gelegentlich aufkeimender Aufruhr zielte auf einen Mißstand innerhalb des Systems, aber stellte es nicht eigentlich in Frage. Das änderte sich erst mit dem Verfall dieser Struktur selbst, den die Verstärkung und Industrialisierung mit sich brachte, verbunden mit der plötzlich gegebenen Horizonterweiterung durch die Massenkommunikationsmittel<sup>121</sup>. Dadurch wurde eine revolutionäre Haltung geweckt, wurden Kräfte angestaut, die die Abschaffung des Systems selbst anstreben. Im Erwachen der Massen Lateinamerikas, „die sich plötzlich ihrer Aufgabe bewußt werden, eine schlechte Gesellschaftsordnung zu beseitigen“, zeigt sich die „Umkehr vom Fatalismus zur Hoffnung, von der Trägheit zum revolutionären Handeln und von der Resignation zur Rebellion“<sup>122</sup>.

Emilio Willems hat die überzeugende Hypothese aufgestellt, daß zu „den Alternativen, die den Unterschichten als Ausdrucks- oder Kampfform der Auflehnung offenstanden“, der Protestantismus gehört, „der zwar nicht die Revolution predigte, aber dessen Verbreitung doch auf die Möglichkeiten einer grundsätzlich verschiedenen Sozialordnung hinzuweisen schien“, wobei der „Beitritt zur neuen Religion... als symbolische Ausdrucksform der Auflehnung“<sup>123</sup> gedeutet werden kann. Vermutlich beruhte der Erfolg der nordamerikanischen Missionskirchen gerade auf der demokratischen Gemeindestruktur. Die Pentekostalen haben den Appell an die religiöse und soziale Eigenverantwortung ihrer Anhänger noch verstärkt und eifern gegen jede Art der Bevormundung. Die häufige Spaltung der Gemeinde, die bereits erwähnt wurde, ist in den wenigsten Fällen auf Lehrstreitigkeiten zurückzuführen, sondern entzündet sich meist am Autoritätsanspruch einer Führergestalt, der von den Gegnern als „unevangelisch“ abgelehnt wird<sup>124</sup>.

Die pentekostalen Sekten haben also die historischen Kirchen in ihrem demokratischen Enthusiasmus überflügelt. Daß sie dabei einem starken Bedürfnis entgegenkommen, wird indirekt dadurch bestätigt, daß die relative Wachstumsrate der nordamerikanischen Tochterkirchen um so höher ist, je mehr ihr Gemeindeleben als symbolischer Umsturz der traditionellen Gesellschaftsordnung verstanden werden kann. Am erfolgreichsten sind die Baptisten, denn ihre „fundamentalistische Haltung . . . die kongregationale Verfassung der Gemeinden, also die Abwesenheit jeglicher Hierarchie, völlige Lokalaautonomie sowie die direkte und weitgehende Teilnahme aller Gläubigen an Gemeindeangelegenheiten stehen im schroffsten Gegensatz zu der traditionellen Gesellschaftsstruktur“<sup>125</sup>. Ähnliches gilt für die brasilianischen Presbyterianer. Dagegen ist die Entwicklung der methodistischen Kirche in Brasilien mit ihrer episkopalen und hierarchischen Verfassung, wenn man die Bevölkerungszunahme mitberücksichtigt, sogar rückläufig<sup>126</sup>.  
 cc) *Chiliasmische Erwartungen*

Die Botschaft der Pfingstbewegung trägt von Anfang an bis heute starke eschatologische Akzente<sup>127</sup>. Allerdings ist das pentekostale Credo dadurch nicht so ausschließlich geprägt wie etwa das der Adventisten<sup>128</sup>. Dennoch soll dieser Zug des Pentekostalismus eigens behandelt werden, da er in den dargestellten vielfältigen messianischen Tendenzen der brasilianischen Religiosität einen besonders günstigen Nährboden findet.

Einer fundamentalistischen Exegese entsprechend, richtet sich die Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft Christi, die das Millennium einleitet, in dem Christus mit den Heiligen tausend Jahre auf Erden herrschen wird. Demgegenüber rückt die Lehre von den Drangsalen des Antichrists, die das tausendjährige Reich abschließen, vom Endgericht und von der neuen Schöpfung in den Hintergrund<sup>129</sup>. Der pentekostale Chiasmus verleiht dem Leben eine erregende Spannung; im Gegensatz zu den früher behandelten Messianismen entläßt er sich aber anscheinend nicht in eigentlichen messianischen Bewegungen.

Vor der Ausweglosigkeit der sozialen und wirtschaftlichen Lage geht jede Zuversicht auf eine irdische Lösung verloren, und alle Hoffnung klammert sich an den Glauben an den — möglichst baldigen — Anbruch einer „jenseitigen“ Zukunft. Diese Bevölkerungsschichten trauen nicht dem Aufruf der „weltimmanenten Verantwortungskirchen“, sich um die Verbesserung dieser Welt zu mühen, sondern sie fliehen in die „transzendenteren Ewigkeitskirchen“<sup>130</sup>. „It is not impossible that the longing for the millennium implies an escapist tendency,

derived from the social conditions of the majority of the Pentecostal followers<sup>131</sup>.“

Im Gegensatz zur aggressiven Auflehnung, die meist einen säkularen Charakter trägt, ist die Haltung der „avoidance“<sup>132</sup>, welche die pentekostalen Sekten der „Welt“ gegenüber einnehmen, die religiös geprägte Form des Protests gegen eine unerträgliche Gesellschaftsordnung.

Die Darstellung der nicht-katholischen Komponenten der religiösen Lage Brasiliens, die in dieser Arbeit versucht wurde, muß sich damit begnügen, ein durchaus unvollständiges Bild zu vermitteln, das jedoch zumindest die Vielschichtigkeit und den Umfang des Gegenstandes ahnen läßt. Diese Unvollständigkeit ist weitgehend darauf zurückzuführen, daß die Arbeit durch den Mangel an gründlicher wissenschaftlicher Literatur in unvermutetem Maße erschwert wurde. Es ist allerdings anzunehmen, daß sich die Forschungslage in nicht allzu langer Zeit bedeutend bessern dürfte, denn Brasilien stellt für den Religionssoziologen wie für den Religionswissenschaftler überhaupt ein faszinierendes und lohnendes Arbeitsfeld dar, vor allem, weil die Detailanalysen hier sehr häufig Grundlagenprobleme aufwerfen.

Beim gegenwärtigen Forschungsstand sollte auf alle Versuche, bündige Ergebnisse zu bieten, wegen ihrer irreführenden Vereinfachung verzichtet werden. Wenn gerade die gründlichsten und kenntnisreichsten Untersuchungen der Religionen Brasiliens bereits in der Aufstellung von Hypothesen äußerst zurückhaltend sind, können erst recht keine Prognosen gewagt werden. So wurden zwar einige Gründe für das sprunghafte Anwachsen des Protestantismus und des Spiritismus in Brasilien aufgedeckt, doch läßt sich daraus die weitere Entwicklung nicht abschätzen. Es bleibt offen, ob der „junge Protestantismus“, der heute im religiösen Pluralismus Brasiliens nicht behindert ist, jene potentielle Macht des „linken Flügels der Reformation“ entfalten wird, die damals durch die weltliche Obrigkeit gewaltsam niedergehalten wurde<sup>1</sup>, oder ob er sehr bald einen gewissen Grad der Sättigung und Institutionalisierung erreichen wird.

Ebenso ungewiß ist die Zukunft des brasilianischen Spiritismus. Sein Erfolg und seine Eigenart sind weitgehend dadurch bestimmt, daß die Populärkultur Brasiliens nicht „säkular“, sondern „sakral“ ist<sup>2</sup>. Vor allem in bezug auf den Spiritismus der Umbanda könnte deshalb gefragt werden: Wird der Aufklärungs- und Säkularisierungsprozeß des westlichen Denkens diese Religionsform, in der sich vor allem afrikanisches Erbe in offenkundiger Verunstaltung erhält, auflösen, oder könnten eine „immanente“ Aufklärung und eine Rückbe-

sinnung auf die Ursprünge ein grundlegendes afro-brasilianisches Kulturelement ins Bewußtsein bringen?

Wichtiger als solche Mutmaßungen erscheinen die Fragen, die die religionssoziologische Analyse der Religionen Brasiliens dem Theologen aufgibt. Er versucht die Sinnhaftigkeit und den Anspruch dessen zu erfassen, was sich in den verschiedenen Religionsformen artikuliert. Dabei erweist es sich, daß bislang kaum Kriterien entwickelt sind, nach denen Hochform und Verfallserscheinung einer Religion unterschieden werden können. Gerade die Beurteilung der Religionen Brasiliens krankt an diesem Unvermögen zur Differenzierung. So besteht etwa über die Dekadenz und die Verirrungen der Macumba kein Zweifel. Man darf aber nicht in einer Verkürzung der Perspektive, von der Verfallsform ausgehend, ihre Ursprünge sozusagen nur als Vorstufen betrachten und damit abwerten, wie es fast ausnahmslos geschieht. Allerdings erscheint das Chaos synkretistischer Verballhornungen der Lehre und magischen Aberglaubens so unentwirrbar, daß es verständlich ist, wenn die katholische Kirche in Brasilien, die sich dieser Lage gegenüber mehr und mehr als Missionskirche weiß, in solchen Anschauungen und Praktiken keine Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft sucht. Dennoch hat es den Anschein, daß die missionarische Arbeit gefördert würde, wenn sich die katholische Kirche um ein tieferes Verständnis der Triebkräfte und der Bedürfnisse bemühte, die in den neuen religiösen Alternativen zum Ausdruck kommen. Man mag dies für den Pentekostalismus zugeben, was seine berechtigten Forderungen etwa nach einer lebendigen Gemeinde, einem gelebten Glauben und nach religiöser Erfahrung angeht. Es sollte aber ebenso für die afrikanischen (und indianischen) Religionen gelten. Der Gedanke ist nicht abwegig, daß das Christentum sich selbst einen tragfähigen Grund bereitet und an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn es dem Neger und Indianer (ebenso wie dem Mischling und Weißen, sofern er sich in Brasilien der afrikanischen und indianischen Geistesart verwandt fühlt) helfen könnte, die religiösen und menschlichen Werte ihrer ursprünglichen Religiosität neu zu gewinnen<sup>3</sup>.

Sicherlich: das wirtschaftliche und soziale Elend und das niedrige Bildungsniveau setzen solchen Bemühungen Grenzen. Doch fehlen vor allem die Voraussetzungen für eine Haltung, die das Gegenüber unvoreingenommen erkennt und sogar zu seiner Eigenart ermutigt. Diese Voraussetzungen zu schaffen fällt Religionswissenschaftlern und Theologen gleichermaßen zu. Die Forschungen im eigenen Bereich und der gegenseitige Austausch, in denen diese Aufgabe angegangen wird, stehen erst am Anfang.

## ANMERKUNGEN

### EINLEITUNG

- 1 In: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt und Joachim Matthes, 1962, 166—178.
- 2 Ebenda 176.
- 3 Allgemeine Urteile über Lateinamerika sind daher nur mit Vorbehalt auf Brasilien anzuwenden.
- 4 Revue Spirite, (Paris) Sept./Okt. 1954 (zit. Boaventura Kloppenburg, O Espiritismo no Brasil 23).
- 5 Emilio Willems, Religiöser Pluralismus 189.  
Stärker als Willems es tut, müßte jedoch beachtet werden, daß gerade im 19. Jh., als „die Umdeutung der Religion und der kirchlichen Institutionen zu Symbolen der Nationalität“ (ebenda 190) vor sich ging, die afrikanische Religion sich in solchem Maße konsolidieren konnte, daß sie sich zumindest subkutan ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Katholizismus bewahrte.
- 6 Zur Anwendung dieses Begriffes s. S. 23 u. S. 91 Anm. 3.

### ERSTER TEIL:

#### SOZIO-KULTURELLE GRUNDLAGEN DER GEGENWÄRTIGEN RELIGIÖSEN SITUATION BRASILIENS

##### A · Überblick über die Geschichte der Kolonisierung Lateinamerikas

- 1 Nachdem mit dem Fall Granadas (1492) der Maurenkrieg beendet war, wandten sich viele freigewordene Söldner dem neuen Betätigungsfeld zu.
- 2 Ausführliches Material zur Kolonialethik bietet Joseph Höffner, Christentum und Menschenwürde. 1947.
- 3 Georg Friederici, Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas 1, 311.
- 4 Über den Charakter dieser Kolonialpolitik gehen die Meinungen der Historiker auseinander. Während einige Darstellungen von einer Verpflanzung des Feudalsystems in die neue Welt sprechen zu der Zeit, als es sich in Europa auflöste (vgl. z. B. Arthur Ramos, Introdução à antropologia brasileira 2, 120, und Carlos Malheiro Dias, O regime feudal dos donatários anteriormente à Instituição do Governo Geral, in: História da colonização portuguesa do Brasil 3. Zit. bei Gilberto Freyre, Casa Grande & senzala 74), sehen neuere wirtschaftshistorische Forschungen in der Kolonisation Brasiliens ein auf die tropischen Verhältnisse zugeschnittenes kapitalistisches Unternehmen. Vgl. Roberto C.

- Simonsen, *História econômica do Brasil 1500—1820*, 1, 124—127, und Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil* 13—23.
- 5 Vgl. Gilberto Freyre, *Casa Grande & senzala*. (9. Aufl. 1957?) 17. (Da die deutsche Übersetzung: G. Freyre, *Herrenhaus und Sklavenhütte*. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. Köln-Berlin 1965, auf den wissenschaftlichen Apparat verzichtet und das Original z. T. unpräzise und verarmlost wiedergibt, wird die portugiesische Fassung zitiert und die Stellenangabe nach der deutschen Fassung, soweit möglich, beigefügt; hier S. 27.) Die bahnbrechenden Methoden der kolonialen Wirtschaftspolitik der Portugiesen betont auch C. Prado Junior, 16 ff.
  - 6 Die *Bandeirantes* (s. S. 12 f.), die in das Innere des Landes vorstießen, waren überwiegend Mameluken (Mischlinge zwischen Indianern und Weißen) und Indianer. Vgl. Jaime Cortesão y Pedro Calmón, *Brasil*, 476.
  - 7 Über die Rassenverhältnisse in Brasilien sind zahlreiche Untersuchungen erschienen. Vgl. besonders Roger Bastide und Florestan Fernandes (Hrsg.), *Relações raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*, 1955; Irmgard Lang, *Die Rassenverhältnisse Brasiliens*, 1955.
  - 8 Vgl. Gilberto Freyre, *Casa-Grande*, 43 ff. (*Herrenhaus*, 69 ff.).
  - 9 Vgl. C. Prado Junior, 22.
  - 10 Vgl. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 44: „Si l'élément indien s'était montré apte au travail agricole, nul doute qu'on aurait trouvé un *modus vivendi*, comme en Amérique hispanique.“ Das Versagen der Indianer in den Latifundien betont auch Gilberto Freyre, *Casa Grande*, 158 ff. (*Herrenhaus*, 201 ff.).
  - 11 Diese Zahlen differieren in der Literatur ungeheuer. Wir folgen hier R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil*, 44—49, der uns am zuverlässigsten das Gewicht der verschiedenen Quellen zu sondieren scheint. Die Quellenlage ist vor allem deshalb so mißlich, weil nach der stufenweisen Aufhebung der Sklaverei Ende des 19. Jh. die Archive vernichtet wurden.
  - 12 Eine Ausnahme bildet Aleixo Garcia, der auf seinem Zug nach Westen bis ins Inkareich vorgedrungen ist. Vgl. G. Friederici, *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung* 2, 193 ff.
  - 13 Zur Geschichte der Entdeckung und Erschließung des brasilianischen Binnenlandes durch die *Bandeirantes* vgl. J. Cortesão y P. Calmón, *Brasil*, 463—506. Vgl. auch G. Friederici, *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung* 2, 195—223.
  - 14 Roger Bastide, *Brésil — Terre des contrastes*, 10.
  - 15 Zu dieser Zweischichtigkeit der Kolonialgesellschaft Brasiliens vgl. besonders Francisco Houtart, *El Cambio Social en América Latina*, 23—26.
  - 16 Vgl. Gilberto Freyre, *Casa Grande*, 253 ff. (*Herrenhaus*, 308 ff.).
  - 17 Vgl. F. Houtart, *El Cambio Social en América Latina*, 23. Vgl. auch Sergio Bagú, *Estructura Social de la Colonia. Ensayo de Historia Comparada de América Latina*. Buenos Aires 1952, 121.
  - 18 Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos* 3. ed. 1961, 1, 71—81.
  - 19 Diese Symbolik der Bauweise lieferte den Titel für Gilberto Freyres Darstellung der Latifundiengesellschaft: G. Freyre, *Casa Grande & senzala*, „*Herrenhaus und Sklavenhütte*“.



- 20 Über den Aufstieg der Goldminenbesitzer in Minas Gerais und ihre Angleichung an den herkömmlichen Landadel vgl. Sergio Bagú, *Estrutura social de la Colonia*, 85 f. und 95. Interessante Einzelbeobachtungen über das Gebaren dieser Emporkömmlinge bietet Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos*, I, 278 ff.
- 21 Vgl. Sergio Bagú, 89 und Richard Konetzke, *Süd- und Mittelamerika* 1, 328.
- 22 Eine Typologie der „desclasados“ im Hinblick auf ihre Erwerbstätigkeit gibt Sergio Bagú, *Estructura Social de la Colonia*, 109—118.
- 23 Vgl. Francisco Houtart, *El cambio social en América Latina*, 26, der den Aufweis einer Marginalbevölkerung durch Bagú a.a.O. auswertet.
- 24 In dieser Festlegung der Geburtsstunde des modernen Brasiliens herrscht weitgehende Übereinstimmung: Vgl. C. Prado Júnior, 289 ff.; R. Bastide, *Brésil — Terre des contrastes*, 328 ff.

#### B · Der Katholizismus in der Kolonialgesellschaft

- 1 Die ersten Missionare Brasiliens waren Franziskaner, doch konnte vor der Ankunft der Jesuiten 1549 unter Führung Manuels da Nóbrega „von einer organisierten Mission . . . keine Rede sein“. (Alphons Mulders, *Missionsgeschichte*, 254 f.)
- 2 Das Missionswerk der Jesuiten in Brasilien ist anhand der Quellen erschöpfend dargestellt in Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Bde. Lissabon—Rio de Janeiro 1938—1950.
- 3 Im Gegensatz zu den indianischen Hochkulturen, die für die spanischen Kolonien charakteristisch sind, stehen die Indianer Brasiliens durchweg auf einer niedrigen Kulturstufe. Unsere summarische Darstellung kann die teilweise erheblichen Unterschiede in der Kultur und in der sozialen Struktur der einzelnen Stämme nicht berücksichtigen. Vgl. dazu *Handbook of South American Indians*, hrsg. v. Julian H. Steward, bes. Bd. 3: *The Tropical Forest Tribes*. Ferner Arthur Ramos, *Introdução à antropologia brasileira*, Bd. 1: *As culturas não-européias*. 2. ed. Rio de Janeiro 1951.
- 4 Der Kampf gegen die Menschenfresserei, dem Leite ein eigenes Kapitel widmet (*História da Companhia de Jesus no Brasil* 2, 35—41), war deshalb so schwierig, weil es sich um eine in den religiösen Kriegsbräuchen verwurzelte „anthropophagie rituelle“ handelt. (Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba* 124—169.)
- 5 Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil*. Rio de Janeiro 1897, 38 (zit. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* II, 10).
- 6 „Der Kampf zwischen Jesuiten und Bandeiranten ist ein erregendes Kapitel nicht nur in der Geschichte Brasiliens, sondern allgemein in den Bestrebungen, die Menschenrechte der Eingeborenen in den europäischen Kolonisationen zur Geltung zu bringen.“ (R. Konetzke, *Süd- und Mittelamerika* 1, 260).
- 7 Zur Religion der Indianer s. S. 26 f.
- 8 Als einheimische Missionshelfer wurden fast ausschließlich Laien herangezogen (S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* 2, 30 ff.). Anfängliche „enthusiastische Versuche . . .“, Indianer und Mestizen in

den Priesterstand aufzunehmen oder zum Ordensstand zuzulassen“, schlugen fehl. (Venantius Willeke, die Zulassung von Negern und Mischlingen zum Ordensstande, 274—279, 275.) Eine entscheidende Schwierigkeit scheint der Zölibat gewesen zu sein. Die Bedenken führten zu ausdrücklichen Verboten (vgl. S. Leite, 2, 424—454, bes. 432 u. 434). Das Fehlen eines einheimischen Klerus ist eine der Ursachen für den gegenwärtigen Priestermangel. (Werner Promper, Priesternot in Lateinamerika 107.)

- 9 1759 wurden aus Brasilien 428 Jesuiten vertrieben. (S. Delacroix, Le déclin des missions modernes, in: Histoire universelle des missions catholiques. Hrsg. v. S. Delacroix. Paris 1957, 367. Zit. bei W. Promper, 118.)
- 10 Schon in den Anfängen der Mission erhoben sich unter den Indianern synkretistische Widerstandsbewegungen. Sie werden wegen ihrer messianischen Züge unter den indianischen Messianismen behandelt. S. S. 28 ff.
- 11 Diese Zusammenfassung der in Brasilien vertretenen afrikanischen Kulturen gibt A. Ramos, Antropologia brasileira 1, 252, die er in den darauffolgenden Kapiteln 12—18 (ebenda 254—367) eingehend behandelt. Vgl. dort Herkunft und Geltungsbereich der vielfältigen Gruppenbezeichnungen der Neger, die afrikanischen, brasilianischen, französischen und englischen Ursprungs sind. Man beachte die häufige, vereinfachende Gleichsetzung Yoruba = Nagô und Dahome = Gêge.
- 12 Vgl. R. Bastide, Les religions africaines au Brésil, 63 f.
- 13 Näheres über die verwickelte Tradition afrikanischen Erbes in Brasilien s. S. 35 f. u. S. 97 Anm. 1.
- 14 „Brasilien hat von Anfang an schon eine nachlässigere, sentimentalere Form von Religiosität von seinem Mutterland übernommen als die spanischen Kolonien . . . Der traditionelle brasilianische Katholizismus . . . drückt sich vor allem durch Novenen, Prozessionen und Wallfahrten zu bekannten Heiligtümern aus, ohne Bindung an den kirchlichen Kalender und die kirchliche Liturgie. Nur ein Schritt trennt sie von wirklicher Idolatrie.“ (Brasilien — das größte katholische Land, 281 b.)
- 15 Über die schwarze Magie, die sich, von den Negern inspiriert, in Brasilien entwickelt hat, vgl. G. Freyre, Casa Grande (Herrenhaus, 377 ff.), 314 ff. Sie setzt sich bis in die Praktiken der heutigen Macumba fort. Sowohl die Gestalt des unheimlichen Zauberers (des heutigen Macumbeiro) als auch das Phänomen der sogenannten „touristischen Macumba“, die aus der Anziehungskraft afrikanischer Kulthandlungen auf die Weißen Gewinn zieht, lassen sich bereits im 17. Jahrhundert nachweisen (vgl. Gregório de Mattos, Obras. Rio 1930. Bd. 4: Satirica 1, 345 und 186—188. Zit. R. Bastide, Les religions africaines au Brésil, 183 u. 187.).
- 16 S. S. 39.
- 17 Der Ordensklerus widmete sich überwiegend der Missionierung der Indianer und dem Aufbau des Schulwesens. Die Katechese und Seelsorge der Neger war dem Weltklerus, d. h. den Kaplänen der Fazendas überlassen. Klima und Einsamkeit mögen manche Mißstände erklären. Tatsache ist, daß die der Sprache der Neger unkundigen Kapläne „n'évangélistent point . . . ils font des corvées. Ils baptisent les nègres et les marient, mais ils ne les instruisent pas“. (Ch. Ribeyrolles, Brasil pitto-

resco, 43—45. Zit. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 176.) Erst recht für die Zustände in den Städten ist das Belastungsmaterial erdrückend (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 176 ff.). Bereits Anchieta klagt: „Die Geistlichen kennen die Sprache nicht und sie bringen sich nicht gerade um in dem Bemühen, den Leuten aus Guinea zu helfen.“ (*Cartas Jesuíticas 3: Cartas, Informações, Fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta S.J. [1554—1594]*. Rio 1933, 318. Zit. S. Leite, 2, 353.)

Ein Beschwichtigungsversuch, der hervorhebt, „daß der Klerus sich . . . während der Kolonialzeit gut seines Auftrages in der Seelsorge entledigte“ (W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, 166), trifft ungewollt den Sachverhalt.

- 18 Über die Bemühungen der Jesuiten, die Seelsorge der schwarzen Sklaven zu verbessern vgl. S. Leite, 2, 353—360.
- 19 Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 156 ff.
- 20 Der Stand der Forschung über die Grade der Akkulturation der Neger und die hierfür ausschlaggebenden Faktoren wird unter Berücksichtigung des gesamten amerikanischen Kontinents zusammengestellt von Melville J. Herskovits, *The myth of the Negro past*, bes. 110—142. „The encouragement given by such an environment to largescale agricultural production thus made for the concentration of large numbers of Africans and of persons of African descent in natural settings where the greatest possible use could be made by them of their aboriginal cultural heritage. And this, in turn, perpetuated this heritage to a far greater extent than where numbers were smaller and major adjustments to an almost completely strange environment were essential if the slave was to achieve even a personal survival.“ (Ebenda 112—113.) Obwohl Herskovits die weitgehende Akkulturation der Neger besonders in den USA beobachtet hat und Brasilien mit seinem Latifundienwesen für ihn das Land ist, wo „Negro contacts were confined to Negroes far more than elsewhere“ (ebenda 112), gibt es auch in Brasilien verstreute Negergruppen, für die analoge Akkulturationsverhältnisse bestehen.
- 21 Es entsprach dies dem Akkomodationsprinzip, dem die Jesuiten bei der Missionierung der Indianer Geltung verschafft hatten. (Vgl. S. Leite, 2, 101 ff.)
- 22 In der Congada wurde das ursprüngliche Thronbesteigungsfest der Bantus im Rahmen der Bruderschaften wiederbelebt. In den Auseinandersetzungen um dieses Fest, das sich über ganz Brasilien verbreitete, entzündeten sich alte Stammesrivalitäten. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 167—174.)
- 23 „Rien d'extraordinaire donc à ce que l'Église ait introduit la congada dans la structure des confréries de couleur. Mais par cela même et c'est ce qui nous intéresse, elle donnait au catholicisme des Noirs un aspect différent de celui des Blancs en y mêlant des éléments africains.“ (R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 172.)
- 24 Ebenda 159.
- 25 Ebenda 160.
- 26 Eine eingehende Beschreibung der Congada gibt R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 168—171. Den Höhepunkt bildet ein Auf-

- ersterungsritus, der durch die Kraft eines Zauberers vollzogen wird und der zu den kirchlichen Verboten führte.
- 27 Die Sklaven arbeiteten in der Stadt als Straßenverkäufer, als Lastenträger im Hafen und überhaupt als Gelegenheitsarbeiter. Sie waren verpflichtet, ihrem Herrn jeden Abend einen fixen Betrag abzuliefern. Da sie über den Rest verfügen durften, bestand die Möglichkeit, sich loszukaufen. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 70 f.)
  - 28 Deshalb wurden die Gruppen von Negeren gleicher Herkunft auch „Cantos“ genannt. Vgl. Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*. (Biblioteca de divulgação científica, 15, *Civilização Brasileira*) Rio 1938, 94–96. Zit. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 71.)
  - 29 Die Regierung begünstigte den Zusammenschluß der Neger in Nationen, weil in ihnen die alten eingefleischten Stammesaversionen neu geschürt wurden und dadurch die Gefahr einer gemeinsamen Blockbildung gegen die Weißen gebannt schien. „Le gouvernement cependant considère l'institution des batuques comme une chose qui oblige les Noirs à renouveler insensiblement et machinalement de huit en huit jours les sentiments d'aversion réciproque qui leur étaient naturels depuis leur naissance et qui cependant s'éteignent peu à peu dans le malheur commun. Sentiments (d'aversion) qui peuvent être considérés comme la meilleure garantie de la sécurité des grandes villes du Brésil.“ Conde dos Arcos, nach Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 3. ed., São Paulo 1945, 253. Zit. Pierre Verger, *Notes sur le Culte des Orixa et Vodun à Bahia*, 16.

#### Anhang:

#### Die wichtigsten Subkulturen Brasiliens

- 1 In diesem informatorischen Überblick braucht auf die Problematik des Begriffes „Subkultur“ nicht eingegangen zu werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Definitionen bietet J. Milton Yinger, *Contraculture and Subculture*.
- 2 Die Unterscheidung von fünf Subkulturen trifft Wagley, den wir hier referieren. (Charles Wagley, *Estudos de comunidade no Brasil sob perspectiva nacional*, in: *Sociologia* 16 [1954], zit. nach Candido Procopio de Camargo, 33–35.) Eine differenziertere, aber für diese knappe Information weniger geeignete Darstellung der Subkulturen Brasiliens bietet Charles Wagley, *An Introduction to Brazil*, 99–147.
- 3 „Caboclo“ bezeichnet zunächst den zivilisierten Indianer, aber auch den Mestizen. Da sie den überwiegenden Teil der Landbevölkerung des Innern ausmachen, wird Caboclo gleichbedeutend mit „Bauer“ gebraucht. In diesem Sinne wird der Begriff hier verwendet. Darüber hinaus heißen die Geister indianischer Herkunft in den afro-indianischen Kulturen bzw. in der „Macumba“ (und Umbanda) „caboclos“. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 562.)

## ZWEITER TEIL: DIE RELIGIONEN IM SOZIALEN WANDEL BRASILIENS

### A · Messianische Erwartungen und Bewegungen

- 1 Hans Kohn, *Messianism* <sup>11</sup>1954, 356 b—363, 356 b. Vgl. ders., *Die Idee des Nationalismus* 46.
- 2 Über die ausschlaggebende Rolle des messianischen „leader“ für die Konstituierung einer messianischen Bewegung vgl. Yonina Talmon, *Pursuit of the Millennium* 133 f.
- 3 Die Schwierigkeiten einer Klassifikation zeigen sich besonders in der uneinheitlichen Terminologie. Eine Betrachtungsweise, die der Gestalt des Heilbringers besondere Aufmerksamkeit schenkt, bevorzugt meist den Begriff „Messianismus“. Stehen die Zielvorstellungen der Heilsbewegung im Blickfeld, dann sind die Begriffe „Chiliasmus“ bzw. „Millenarismus“ gebräuchlicher; „Messianismus“ erscheint dann als untergeordneter Begriff. Die Bezeichnungen „Nativismus“ und „Revivalismus“ sind durch einen sozio-politischen Aspekt bestimmt und könnten in Brasilien nur für die sog. synkretistischen Bewegungen angewandt werden. Die Terminologie leidet vor allem darunter, daß sie durch die christlich-jüdische Tradition und durch deren Ausformungen in der abendländischen Geschichte geprägt ist. So wird z. B. die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits oder die Vorstellung des Messias und des tausendjährigen Reiches u. dgl. einer immanenten Interpretation der „messianischen“ Phänomene nicht gerecht.
- 4 Ausgehend von der Tatsache, daß sich sowohl in Afrika als auch in den USA ein Messianismus der Neger entwickelt hat, stellt R. Bastide die Frage: „Pourquoi donc les noirs du Brésil . . . qui ont connu l'esclavage, puis la subordination raciale, qui occupent encore dans leur très grosse majorité les strates les plus basses de la société, n'ont-ils pas inventé aussi un messianisme?“ (Roger Bastide, *Le Messianisme raté* 31—37, 31) Aus einem Vergleich der sozio-kulturellen Situation der Neger in den USA und in Brasilien sind nach Bastide für die Entstehung des Messianismus der nordamerikanischen Neger zwei Faktoren ausschlaggebend:
  1. Die Paria-Lage der Schwarzen durch die rigorose Rassentrennung.
  2. Die Verdrängung der afrikanischen Religionsformen durch das protestantische Christentum, dessen messianische Vorstellungen übernommen und akzentuiert werden. In Brasilien dagegen gehören die Neger zwar den niedrigsten Bevölkerungsschichten an, aber sie teilen diese Lage mit Indianern, Mischlingen und Weißen, so daß sich das Bewußtsein einer abgeschlossenen rassengebundenen Paria-Schicht nicht entwickeln kann. Immerhin lägen in ihrer drückenden wirtschaftlichen und sozialen Situation genügende Spannungsmomente, die, wie der Fall der Indianer und der Caboclos zeigen wird, messianische Bewegungen auslösen könnten. Entscheidend ist vielmehr, daß sich der Neger in Brasilien, im Gegensatz zu den USA, seine angestammte Religion weitgehend ungebrochen erhalten konnte, und zwar eine Religion, deren Mythologie, anders als bei den Indianern, keinerlei Ansätze für einen Messianismus bietet. Das „Mißlingen“ eines schwarzen Messianismus bestätigt also indirekt die Bedeutung geeigneter mythischer Bilder für die Entwicklung eines Mes-

sianismus. Bezeichnenderweise finden sich auch die einzigen nennenswerten Spuren eines Messianismus der Schwarzen unter den Negeren der Großstädte, die den traditionellen afrikanischen Religionsformen entfremdet sind und im Bereich der Umbanda aus christlichen Elementen messianische Vorstellungen entwickeln. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 495—507.)

- 5 René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 58 f. u. 62 f., setzt eine scharfe Zäsur zwischen den „native or Indian movements“ und den „so-called messianic and millenarian movements reflecting Western influence“; nach Bastide dagegen nährt sich der Messianismus der Caboclos sowohl von portugiesischen als auch von indianischen Traditionen. (R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 497.)
- 6 Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Classifications des Messianismes brésiliens* 113.
- 7 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbbd., 301. Zum Verhältnis zwischen der Entstehung des jüdischen Paria-Volkes und seinen messianischen Zukunftserwartungen vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 281—400, bes. 3, 336 ff. An anderer Stelle übt Weber eine gewisse Zurückhaltung in der Übernahme des Begriffs „Ressentiment“ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1, 241; vgl. auch 247).
- 8 Diese Hypothese wurde vor allem durch die Forschungen von Ralph Linton und Bernard Barber aufgestellt. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 495 f.; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne* 19 ff. Vgl. auch Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen*, 261 ff.)
- 9 Vgl. R. Ribeiro, *Brazilian Messianic movements* 64.
- 10 Sylvia L. Thrupp, *Millennial Dreams in Action* 16.
- 11 Vgl. ebenda 16.
- 12 Der Nachweis des endogenen Ursprungs der brasilianischen Messianismen ist ein Grundanliegen der bereits genannten Arbeit von M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*. Zur Differenzierung ihres Ansatzes vgl. dies., *Millénarismes et Messianismes*, bes. 344.
- 13 Eine Klassifikation der brasilianischen Messianismen nach verschiedenen Gesichtspunkten versucht M. I. Pereira de Queiroz, *Classifications*. R. Ribeiro setzt sich mit ihr auseinander und schlägt eine eigene Einteilung vor (R. Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 60—63). Zur Problematik der Klassifikation der messianischen Bewegungen überhaupt vgl. auch Yonina Talmon, *Pursuit of the Millennium*, bes. 144—148 und M. I. Pereira de Queiroz, *Millénarismes et Messianismes* 330—344.
- 14 Die Tupi-Guarani bilden eine der großen indianischen Sprachfamilien Brasiliens. Ihr Verbreitungsgebiet schließt das Paraguay-Paraná-Becken, also Paraguay und Uruguay, mit ein und erstreckt sich nach Norden an der ganzen Ostküste entlang bis nach Französisch-Guayana. Schließlich sind das Südufer des Amazonas und die Niederungen seiner südlichen Zuflüsse von Tupi-Gruppen bewohnt. Durch die Jesuitenmission und durch die portugiesischen Kolonisatoren, vor allem im Umkreis der Bandeirantes, wurde Tupi in Brasilien zur *lingua geral*. (In Paraguay

- entsprechend die südliche Hauptgruppe des Tupi, das Guaraní.) Vgl. hierzu Arthur Ramos, *Introdução à antropologia brasileira* 1, 52—61, bes. 52; J. Alden Mason, *The languages of South American Indians*, in: *Handbook of South American Indians* VI, 157—317, hier 236—241; Carlos Drumond, *Das Tupi, die erste Nationalsprache Brasiliens* 19—29. Zur Inkongruenz der linguistischen und der anthropometrischen Klassifikation vgl. José Bastos d'Avila, *Anthropometry of the Indians of Brazil*, in: *Handbook of South American Indians* VI, 71—84, 72 f.
- 15 Allgemein wird ein Ausbreitungszentrum der Tupi-Guarani im Inneren Brasiliens bzw. im Paraná-Paraguay-Becken angenommen; genauere Lokalisierungen sind umstritten. Die Theorien über den ursprünglichen Sitz der Tupi-Guarani und die Ausbreitung durch ihre Wanderungen diskutiert Arthur Ramos, *Introdução à antropologia brasileira* 1, 60—64. Vgl. vor allem Alfred Métraux, *Migrations historiques des Tupi-Guarani* 1—45.
  - 16 Curt Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt* 287. (Eine brauchbare Zusammenfassung des Materials von Nimuendajú gibt Wolfgang H. Lindig, *Wanderungen der Tupi-Guaraní und Eschatologie der Apocócuva-Guaraní*, vor allem 28—35). Einer der drei beteiligten Stämme waren die Apocócuva, die durch die noch heute grundlegenden Forschungen von Curt Unkel, der unter ihnen lebte und bei der Aufnahme in den Stamm den indianischen Namen Nimuendajú erhielt, bekannt wurden.
  - 17 Nimuendajú-Unkel erwirkte selbst die Errichtung des Indianerreservats am Araribá im Staat São Paulo.
  - 18 Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní* 13. Schaden hat selbst 1947 einige Familien der Mbüá im Staat Santa Catarina angetroffen, die für die Fortsetzung ihres Zuges auf göttliche Weisung warteten.
  - 19 Ebenda 13.
  - 20 Nimuendajú hat als erster diese Auffassung vertreten (C. Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen*, 356 ff. u. 363 f.). Alfred Métraux und Egon Schaden haben seine Vermutung gesichert (A. Métraux, *La religion des Tupinamba*, 208 ff.; Egon Schaden, *A Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil* 44 ff.).  
Dasselbe mythologische Fundament messianischer Erwartungen weisen zwei neuere ethnologische Arbeiten bei noch lebenden Tupí-Guarani nach. (Leon Cadogan, *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá: Fac. Filosofia, Bulletin* 227, S. Paulo 1959; Darcy Ribeiro, *Uirá vai ao encontro de Maira*, *Anais 2 Reunião Bras. de Antropologia*, Salvador 1957, pp. 17—28.) René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 56 f. erwähnt sie; sie waren uns jedoch nicht zugänglich.
  - 21 „Daß Nanderuvuçu das Flehen seiner Schöpfung“ nach der Ruhe eines baldigen Endes „erhört, steht täglich zu erwarten“. C. Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen*, 335.
  - 22 Diese Zusammenfassung stützt sich auf die oben Anm. 20 angeführte Literatur.
  - 23 E. Schaden, *A Mitologia* 45; vgl. auch 56 f.
  - 24 Die Wanderungen der Tupi-Guarani scheinen die allgemeine Hypo-

- these zu erschüttern, daß die Entstehung prophetischer Heilsbewegungen unter primitiven Völkern unabhängig vom inspirierenden und auflösenden Kontakt mit der „weißen“ Kultur eine rein theoretische Möglichkeit bedeute. Obwohl alle Feldforscher die weitgehende Unabhängigkeit der Messianismen der Tupi aufweisen, werden ihre Argumente in manchen vergleichenden Arbeiten über messianische Bewegungen aus dem Interesse an geschlossener Systematik allzu leichtgenommen. So z. B. W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, 359; Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen*, 258 f. Ebenso Yonina Talmon, *Pursuit of the Millennium*, 139 f.
- 25 E. Schaden, *A Mitologia*, 46.
  - 26 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 19 ff.
  - 27 E. Schaden, *Der Paradiesmythos im Leben der Guaraní-Indianer*, in: *Staden-Jahrbuch*, Bd. 3 (1955) 151—162, 152. (Dieser Aufsatz ist mit geringen Abweichungen eine Übersetzung des letzten Kapitels von Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*, São Paulo (1. Aufl. 1954) 1962, 161—176; übrigens einer der wenigen Beiträge im *Staden-Jahrbuch*, die ein beachtliches wissenschaftliches Niveau halten. Stellen aus diesem Kapitel des portugiesischen Originals werden im folgenden nach der deutschen Fassung zitiert.)
  - 28 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 6 f. Vgl. auch den wissenschaftlich anspruchsloseren, ins Deutsche übertragenen Beitrag der Verfasserin zum gleichen Thema im *Staden-Jahrbuch*: Queiroz, *Indianische Messiasbewegungen in Brasilien*, in: *Staden-Jahrbuch* 11/12 (1963/64) 31—44, 36 ff.
  - 29 René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 57.
  - 30 Die wichtigsten Dokumente vgl. bei S. Leite 2, 23. Bastide sieht in den synkretistischen Sekten der „Santidade“ eine Vorform des Catimbó (vgl. S. 41 f.). Die mystische Kraft, die in der Trance, herbeigeführt durch das Rauchen traditioneller Kräuter, von den Anhängern Besitz ergreift, wird „Geist der Santidade“ genannt. Der messianische Charakter dieser Bewegungen drückt sich in der ressentimentgeladenen Prophetie der Umkehr der Herrschaftsverhältnisse aus (vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 242).
  - 31 Dagegen sind im 17. Jahrhundert ähnliche Erhebungen von Guaraní-Indianern im Grenzgebiet zwischen Paraguay und Brasilien bezeugt, im 18. und 19. Jahrhundert (die letzte 1886) im Bereich der Franziskanermision am Fuß der bolivianischen Anden (A. Métraux, *Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes*, in: *Handbook of South American Indians* III, 465—506, 467 f.; M. I. Pereira de Queiroz, *Indianische Messiasbewegungen* 37 ff.).
  - 32 Dem Hinweis auf den Einfluß protestantischer Missionare, den René Ribeiro (*Brazilian Messianic movements*, 58) gibt, konnte nicht nachgegangen werden. Doch scheinen uns jedenfalls die Unterschiede zwischen den neueren Bewegungen am Rio Negro und den „Santidades“ der frühen Kolonialzeit bei M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 7 und bes. dies., *Indianische Messiasbewegungen*, 36 f. zu stark eingeebnet.
  - 33 E. Schaden, *A Mitologia*, 42.



- 34 Der Führer der „Santidade de Jaguaripe“ etwa stand als „Papst“ einer nachgebildeten Hierarchie von Bischöfen vor.
- 35 M. I. Pereira de Queiroz, Indianische Messiasbewegungen 36.
- 36 Vgl. W. E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus, 307 ff.
- 37 Im Gegensatz zu den autochthonen Messianismen stimmen die synkretistischen Bewegungen Brasiliens mit den nordamerikanischen darin überein, daß sie exogen ausgelöst sind. Dagegen zielen sie nicht auf einen gegenakkulturativen Revivalismus der Stammestraditionen. Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 20, und dies., *Classifications*, 118.
- 38 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *Classifications*, 119.
- 39 Vgl. A. Métraux, *La religion des Tupinambá* 222 f.
- 40 Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, 2 Bde., Berlin 1909/10, I, 40/41 (zit. nach Egon Schaden, *A Mitologia*, 55).
- 41 Der forcierten Erschließung des brasilianischen Hinterlandes fallen die letzten Reste der Eingeborenenkultur zum Opfer. In der Rezension einer Monographie über ein inzwischen bereits verfallenes Indianerdorf Nordbrasilien schreibt Emilio Willems: „Mit dem Straßenbau Brasília-Belém und Brasília-Rio Branco ändern sich die Verhältnisse Zentralbrasilien so schnell, daß binnen weniger Jahre auch die letzten der noch vorhandenen Stammeskulturen der Grippe, den Masern, der Tuberkulose und der Malaria erliegen werden.“
- 42 Vgl. E. Schaden, *Der Paradiesmythos* 160 ff.
- 43 S. S. 20.
- 44 Zum Sebastianismus vgl. etwa René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 58 u. 63.
- 45 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 9, Anm. 26.
- 46 Zu den spontanen Formen religiösen Lebens, die wegen Priestermangels hauptsächlich unter der Führung von Laien bestehen, vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 489 ff. Über die Funktion des „tirador de rezas“ („Vorbeter“) bzw. „beato“ vgl. ebenda 498 ff. und M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 9 ff. Vgl. auch René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 59 f.
- 47 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 15 u. 16.
- 48 Vgl. René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 59; bes. zur Rodeador-Bewegung ebenda 65 f., zu „Pedra Bonita“ vgl. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Messiasbewegungen in Brasilien* 133–144, 134 ff. Dieser Artikel, der die bäuerlichen Bewegungen behandelt, ist zu unterscheiden von dem schon zitierten Aufsatz der Verfasserin: *Indianische Messiasbewegungen in Brasilien*, in: *Staden-Jahrbuch* 11/12 (1963/64).
- 49 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne*, 11 f.
- 50 Die „Gottesgeißel“ unberechenbarer Dürren in den Trockengebieten des Nordostens, von der sich der Caboclo dieser Gegend ständig bedroht sieht, kann also nicht die eigentliche Ursache der messianischen Erhebungen sein. (M. I. Pereira de Queiroz, *Messiasbewegungen in Brasilien*, 141.)
- 51 Zu dieser „Contestado“-Bewegung s. M. I. Pereira de Queiroz, *Die*

- Fanatiker des „Contestado“, 203—215; ferner dies., *L'influence du milieu social interne*, 13—15.
- 52 Der sogenannte Muckeraufstand (1872), eine apokalyptische Fanatisierung unter den protestantischen Einwanderern in der deutschen Kolonie São Leopoldo in Rio Grande do Sul, sei hier nur erwähnt, da sie nicht zu den ländlichen Bewegungen zählt. Der Messias dieser Bewegung war eine Frau, Jakobine Maurer, die als „Erleuchtete“ im Gottesdienst zu predigen begann und schließlich für die Reinkarnation Christi gehalten wurde. Der Aufstand, bei dem es zu entsetzlichen Ausschreitungen kam, wurde blutig niedergeschlagen. Vgl. Émile G. Léonard, *L'Illuminisme dans un Protestantisme de constitution récente*, 5—13. Vgl. auch M. I. Pereira de Queiroz, *Messiasbewegungen in Brasilien* 139—141.
  - 53 Vgl. René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 66 f.; M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne* 12 f.; dies., *Messiasbewegungen in Brasilien* 137 f.
  - 54 M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne* 15 berichtet, daß gegenwärtig (1958) im Innern des Staates Bahia ein „Beato“ als religiöses und profanes Oberhaupt einer Gemeinde lebt, der als Reinkarnation P. Ciceros verehrt wird.
  - 55 Diese Deutung vertritt etwa M. I. Pereira de Queiroz, *L'influence du milieu social interne* 28.
  - 56 R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 498 ff.
  - 57 Vgl. M. I. Pereira de Queiroz, *Messiasbewegungen in Brasilien* 141.
  - 58 René Ribeiro, *Brazilian Messianic movements* 69.
  - 59 Werner Kemper, *Archaisch-ekstatische Massenbewegungen im heutigen Brasilien* 133 f.
  - 60 Diese Angaben stützen sich auf mündliche Informationen und auf ein Interview, das Zarur der Illustrierten „Fatos & Fotos“ gab. Einige charakteristische Sätze seien zitiert: „Ich habe alles, was religiöse Schule heißt, durchgemacht; über Religion weiß ich Bescheid. Und dann gab mir Jesus 1948 den genuinen geistlichen Auftrag: ‚Die Stunde ist gekommen, daß du mit dem Werk beginnst, das du dir vorgenommen hast.‘ Da ich Soldat Gottes bin, habe ich über Befehle von oben nicht diskutiert. Und so wie Jesus mir den Weg für die LBV eröffnet hat, so hat er mir den Weg für die PBV eröffnet.“ *Fatos & Fotos* (Brasília) Jg. 4, Nr. 180, vom 11. Juli 1964, 24—27, 26. — Inzwischen wurde der Termin für die Präsidentschaftswahl von der neuen Revolutionsregierung verschoben.
  - 61 R. Ribeiro, *Brazilian Messianic movements*, 68 f. Es handelte sich um die Tagung der „Society for the Comparative Study of Society and History“ 1960 an der Universität Chicago zum Thema „Millennial dreams in action“, auf der Ribeiro den zitierten Vortrag hielt.
  - 62 R. Ribeiro, ebenda 63.
  - 63 M. I. Pereira de Queiroz, *Classifications* 113 f.
  - 64 Ebenda 119 f.
  - 65 Zur Gestalt des Macumbeiro s. S. 46 f.

- 1 Über das Weiterleben der afrikanischen Religionen unter den Bedingungen der Sklaverei vom Beginn der Kolonialzeit bis zum Auftreten der organisierten afrikanischen Kultformen (Candomblé, Batuque, Xangô u. a.) vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 58 ff. „Nous sommes mal renseignés sur les religions afro-brésiliennes de ces époques lointaines, mais il faut sans doute substituer à l'idée de centres de culte, continuant le long des siècles jusqu'à nos jours ... l'idée d'une prolifération chaotique de cultes, ou de fragments de culte, ... qui étaient remplacés par d'autres, au fur et à mesure des nouvelles arrivées.“ (Ebenda 64.) Zur Entstehungsgeschichte der „klassischen“ traditionellen Kultformen vgl. Edison Carneiro, *Os cultos de origem africana no Brasil* 4 ff. Zum Candomblé im einzelnen vgl. Roger Bastide, *Le Candomblé de Bahia* (Rite Nagô). 1958.
- 2 Den Orixás der Yoruba entsprechen die Voduns der Dahome-Neger. Die Pantheon dieser beiden westsudanesischen Religionen sind sehr ähnlich und haben sich in den Kolonialgebieten noch mehr angeglichen, so daß die Benennung in der Sprache der jeweils vorherrschenden Kultur überwiegt. Zur Entsprechung der wichtigsten Orixás und Voduns vgl. Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orixá et Vodun*, 25. Wegen der Dominanz der Yorubakulte in Brasilien benutzen wir durchweg die Namen der Orixás. Im allgemeinen wählen wir die in Brasilien übliche portugiesische Schreibweise (x=s, sprich sch; v sprich w).
- 3 Die Gegenstände, die als Träger der Kraft (Axê) eines Orixá gelten, sind besonders geformte Steine, z. B. Meteoriten, Fluß- oder Meeresteine, die vom Orakel (Ifa) als solche bestätigt werden. Sie werden im Altar (Pegi) des Tempels des betreffenden Orixá aufbewahrt. Im Gegensatz zu Afrika, wo die Tempel eines Landes je einer Gottheit geweiht sind, hat sich in Brasilien die Verehrung aller wichtigen Orixás in jeder Kultstätte (terreiro) konzentriert.
- 4 Léopold Sédar Senghor, *Der Geist der negro-afrikanischen Kultur*, in: *Schwarze Ballade*. Hrsg. v. Janheinz Jahn. Düsseldorf 1957, 216.
- 5 Neben den verantwortlichen Führern eines „terreiro“, die allgemein als „Pai“ oder „Mãe do Santo“ (oder in der Yoruba-Sprache „babaloriṣa“ oder „iyaloriṣa“) bezeichnet werden, und ihren Helfern (Pai oder Mãi Pequenos) fungieren im Kult Gruppen von Initiierten, die „Filhos“ und „Filhas do Santo“ (Yoruba: iyaworiṣa oder iyawo). Der Zusatz „do Santo“ beruht auf der üblichen Identifikation des Orixá mit einem katholischen Heiligen.

Durch einen Traum, durch das Finden eines fremdartigen Gegenstandes, durch eine unerklärliche Krankheit oder durch das unerwartete In-Trance-Fallen während einer Zeremonie erweist sich jemand als zum Kind des Orixá berufen und wird einer Initiation unterzogen. Zum Initiationsvorgang und seiner Deutung s. bes. P. Verger, *Notes sur le culte des Orixá et Vodun*, 71—108, bes. 71—79. Vgl. die in knapperer Form gehaltene frühere Fassung unter dem Titel: Pierre Verger, *Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil*. Paris 1954,

- 171 f. Eine ausführliche Beschreibung der Initiationszeit gibt auch Geoffrey Parrinder, *West African Religion* 97—107.
- 6 S. S. 18 f.
  - 7 Die Forschungen auf diesem Feld sind noch keineswegs abgeschlossen; Verallgemeinerungen der Forschungsergebnisse in einzelnen Regionen haben mehrfach zu Einseitigkeiten geführt. Zur Forschungslage vgl. das Kapitel „Géographie des religions africaines au Brésil“ in R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 241—305. Unter den Autoren, die für die Bearbeitung des Folgenden herangezogen wurden, haben wir den Arbeiten von Pierre Verger und Roger Bastide wegen ihrer Sachkenntnis und der Ausgewogenheit des Urteils bei weitem den Vorzug geben müssen.
  - 8 Zum Beitrag der Religion der Bantu vgl. A. Ramos, *Antropologia brasileira* 1, 361—367 u. Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro* 94 ff.
  - 9 S. S. 41 f.
  - 10 Zu den Verbreitungsgebieten der verschiedenen Kulttypen vgl. bes. E. Carneiro, *Os cultos de origem africana no Brasil*, 13—16. Wenigstens genannt sei die um die Jahrhundertwende weit verbreitete Bantu-Sekte der „Cabula“, bekannt und berüchtigt durch den Hirtenbrief des Bischofs D. João Nery, São Paulo 1901, der als ausführliche historische Quelle von Nina Rodrigues und Arthur Ramos ausgewertet wird (vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 282—285), und der noch heute in Maranhão bestehende Dahome-Kult des „Tambor de Minas“.
  - 11 Wegen der Verwirrung der Geschlechterlinien unter den Bedingungen der Sklaverei wurden solche bereits in Afrika geübten Verhaltensalternativen in Brasilien zur Regel. Die Weitergabe der Orixás folgte in Afrika in der Regel der männlichen Linie. Wenn aber z. B. eine schwangere Frau initiiert wurde und während der Initiationszeit gebar, dann erhielt das Kind normalerweise den Orixá der Mutter. In besonderen Fällen konnte auch der Priester des Ifa (Weissagung) den Orixá eines Kindes bestimmen. Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 280 f. Vgl. auch M. J. Herskovits, *The myth of the Negro past*, 216.
  - 12 Götter, die sich nicht mehr in der Trance kundtun, sind „nach Afrika zurückgekehrt“.
  - 13 Die Auswirkungen des niedrigen wirtschaftlichen Niveaus auf die afrikanischen Kulte sind in Recife und Rio Grande do Sul vergleichbar; die Ursachen sind jedoch verschieden. Recife hat sich, im Gegensatz zu Bahia, zur modernen Großstadt entwickelt, die Armut der Neger ist hier Folge ihrer Proletarisierung; in Rio Grande do Sul dagegen hat der Neger teil am allgemein niedrigen wirtschaftlichen Status des ländlichen Südens.
  - 14 Gegenüber einer dreijährigen Initiationszeit in den ursprünglichen Kulturen Afrikas dauert die Initiation in Brasilien, je nach dem terreiro, drei bis zwölf Monate. (Vgl. R. Bastide, *Le Candomblé de Bahia*, 29.)
  - 15 „Sprache der Trommeln“ ist keine Metapher. Die phonetische Struktur der afrikanischen Sprache kann durch Trommeln, insbesondere durch solche mit variierbarer Fellspannung, wiedergegeben werden. Die „Orikís“ (epische Preislieder der Orixás) wurden ursprünglich durch die

- Trommeln rezitiert. Diese Schlagformeln sind heute allerdings nur noch als rhythmische Gebilde erhalten. Vgl. Janheinz Jahn, Muntu 189 ff.
- 16 Wegen der Bedeutung des Orixá Xangô haben die Weißen in Recife diesen Namen auf den afrikanischen Kult überhaupt übertragen.
  - 17 Vgl. W. Valente, Sincretismo religioso afro-brasileiro, 154—159; R. Bastide, Les religions africaines au Brésil 366—371.
  - 18 Einige Bemerkungen zum „Candomblé de Caboclo“ finden sich bei R. Bastide, Les religions africaines au Brésil 273 f.
  - 19 Zum „Catimbó“, der in Pará und Amazonien „Pagelança“ und in Piauí „Encantamento“ heißt, vgl. ebenda 241 ff.
  - 20 Die Vermischung mit katholischen Elementen zeigt sich etwa darin, daß die ursprüngliche Heiligkeit des Baumes der Indianer, der die Jurema-Wurzel liefert, nachträglich dadurch begründet wird, daß Maria bei der Flucht nach Ägypten das Jesuskind unter einem solchen Baum versteckt habe. (Vgl. R. Bastide, Les religions africaines au Brésil 247.)
  - 21 Ebenda 252.

C · Die Macumba  
als synkretistische Verfallsform  
der afrikanischen Religionen

- 1 Zum Problem der internen Migrationen Brasiliens vgl. Costa Pinto, Migrações internas no Brasil. Rio de Janeiro 1952, auf dessen Untersuchungen sich Bastide stützt. (R. Bastide, Les religions africaines au Brésil, 300; 410 u. ö.)
- 2 Über die neuentstandene indo-afrikanische Mischform des „Babaçuê“ vgl. E. Carneiro, Os cultos de origem africana no Brasil, 14 u. 16 f.
- 3 R. Bastide, Les religions africaines au Brésil, 301.
- 4 Zur Bantu-Kultform der Macumba vgl. A. Ramos, Antropologia brasileira 1, 363 ff. Vgl. auch Ramos, Die Negerkulturen in der Neuen Welt 173 ff.
- 5 Auf ähnliche Schwierigkeiten sind wir bereits bei der „Cabula“ gestoßen, einem anderen Bantu-Kult, der im nördlich von Rio de Janeiro gelegenen Staat Espírito Santo um die Jahrhundertwende blühte. (Vgl. S. 98 Anm. 10) Der dort erwähnte Hirtenbrief diente zugleich der Rekonstruktion der ursprünglichen Macumba.
- 6 Vgl. S. 101 Anm. 10.
- 7 Vgl. R. Bastide, Les religions africaines au Brésil, 413.
- 8 Vgl. A. Ramos, Antropologia brasileira 1, 349.
- 9 S. S. 19 f.
- 10 Eine Aufzählung der in Brasilien verbreiteten europäischen Zauberbücher gibt Boaventura Kloppenburg, A Umbanda no Brasil 37 ff. Auch asiatische Magie ist vertreten. (R. Bastide, Les religions africaines au Brésil 417.)
- 11 „La concurrence acharnée entre les groupes de cultes se traduit, non plus comme à Bahia, par une plus grande fidélité au passé, mais par des initiatives au contraire, esthétiques ou dogmatiques.“ (R. Bastide, Les religions africaines au Brésil 412.)
- 12 Ebenda 412.
- 13 Vgl. Melville J. Herskovits, Dahomey 2, 223.

- 14 G. Parrinder, *West African Religion*, 68.
- 15 B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, 137 ff. charakterisiert im Anschluß an Aluísio Fontenelle, Exu, Rio de Janeiro 1952, die 21 wichtigsten „Exus“ und ihre Funktionen; Richard Willy Brackmann, *Quimbanda* 92, spricht von 47 Exu-Gestalten.
- 16 Über das Zeremoniell der Zubereitung und Anwendung der „despachos“ vgl. die ausführlichen Beschreibungen bei B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, 140 ff.
- 17 S. S. 38.
- 18 Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 413.
- 19 Beispielsweise tanzen die Geister der Caboclos mit offenen und die Geister der „pretos velhos“, der alten Neger, mit geschlossenen Augen. Weitere typische Verhaltensweisen vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 413 ff. und B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil* 117 ff.
- 20 Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 416.

#### D · Der brasilianische Spiritismus

- 1 Der Arbeit von Cândido Procópio de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo en São Paulo* 1961, liegt als Arbeitshypothese die Annahme eines mediumistischen Kontinuums der spiritistischen Religionsformen zugrunde. Diese Anschauung tritt noch stärker in der teilweise stark veränderten portugiesischen Fassung desselben Werkes hervor: *Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica*. São Paulo 1961. Im Folgenden wird im allgemeinen nach der spanischen Ausgabe der FERES-Reihe zitiert. Zur Struktur des Kontinuums vgl. S. 101 Anm. 14.
- 2 Vgl. B. Kloppenburg, *O Espiritismo no Brasil*, 15.
- 3 Vgl. ebenda 18.
- 4 Vgl. ebenda 20.
- 5 Der erwähnte Vertrag von 1949 legte die beiden Hauptwerke des französischen Spiritisten Hippolyte Léon Denizart-Rivail (bekannt unter dem Pseudonym Allan Kardec) als Richtschnur der spiritistischen Lehre fest (vgl. B. Kloppenburg, *O Espiritismo no Brasil*, 21). Es sind dies „*Le Livre des esprits contenant les principes de la doctrine spirite*“ von 1857, in dem katechismusartig die Lehre festgelegt wird, und „*Le Livre des médiums*“, das den experimentellen Teil bildet. (Vgl. John Mischo 19.)
- 6 Vgl. C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo*, 29; ders., *Kardecismo e Umbanda*, 4 f.
- 7 Diese Zusammenfassung folgt den Angaben bei C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo*, 29 ff.
- 8 Obwohl der 2. Panamerikanische Spiritistenkongreß 1949 in Rio stattfand, verzichtete die FEB auf die Teilnahme, da die spiritistischen Organisationen der anderen Teilnehmerstaaten den Anspruch, Religion zu sein, zurückweisen. Demgegenüber erklärte die FEB am 5. 7. 1952 ausdrücklich, daß der Spiritismus Religion sei. (Vgl. B. Kloppenburg, *O Espiritismo no Brasil*, 21.)
- 9 Die These, daß sich in der Macumba verfallende Religionsformen Afri-

kas durch den Einbau in ein spiritistisches System reorganisieren, so daß man von der Entstehung einer neuen Religion sprechen kann, wird vor allem von R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 422—475, überzeugend vertreten.

- 10 Die Volksetymologien des Namens „Umbanda“ sind charakteristisch für die Sucht nach einem gleichrangigen oder vorrangigen religiösen Ursprung. Das Wort gehört eindeutig der Bantu-Sprache an: Ki-mbanda bezeichnet in Angola den Oberpriester und Medizinmann; in Brasilien sind daneben, als Abwandlungen des gleichen Stammes „-mbanda“, die Bezeichnungen E-mbanda und U-mbanda gebräuchlich (Arthur Ramos, *Antropologia* 1, 363 ff.; vgl. 349). Dennoch verschmähen die Umbandisten diese Erklärung. Umbanda bedeute vielmehr in der heiligen Sprache des Sanskrit Aum-Bandhâ, d. h. die Grenze im Unbegrenzten. Andere, die die Verbindung mit dem Christentum herstellen wollen, glauben, daß Umbanda der Name eines Erzengels sei, oder sogar, noch phantasievoller, ein geheimnisvoller Name der Trinität: Um=Vater; Ban=Sohn; Da=Heiliger Geist. (R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 446 und Anm. 2.)
- 11 Dieser Kongreß fand 1941 in Rio statt und sollte der Vereinheitlichung des Kultes und einer gewissen Festlegung der Lehre dienen. Die Beiträge wurden 1942 unter dem Titel „Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda“ veröffentlicht. (Zit. nach R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 444.)
- 12 Vgl. C. P. Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 82 f.
- 13 Wie bereits bei der Behandlung der Macumba (s. S. 45 f.) kann auch hier das Verhältnis zu Exú die Umdeutungstendenzen veranschaulichen. Exú wird durch die geschilderte Dämonisierung in der Macumba, wo er als Meister der schwarzen Magie fungiert, für den „aufgeklärten“ Umbandisten zur Repräsentationsfigur einer barbarischen Religiosität, die dem Afrikaner die Geringschätzung der Weißen einträgt. Deshalb sucht man die bereits bestehende Identifikation Exús mit dem Teufel zu festigen, um sich in der Abwehr des nun eindeutig „Bösen“ von der „dunklen“ Vergangenheit lossagen zu können. Eine andere Deutung sieht in Exú das magische Kräftefluidum des Kosmos, das Gutes wie Böses bewirken kann. Die Fülle der Exú-Gestalten, wie sie in der Quimbanda anzutreffen ist (s. S. 100 Anm. 15), ergibt sich aus den vielfältigen Individualisierungen dieser universalen Kraft. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 457 ff.)
- 14 Das Wort „Quimbanda“, aus dem sich „Umbanda“ ursprünglich herleitet, wird in Brasilien heute in dreifachem Sinn gebraucht: Es bezeichnet 1. den „terreiro“, der für die Ausübung schwarzer Magie bekannt ist; 2. besonders wirksame magische Techniken und 3. spezieller: individuellen Schadenzauber. Der Benutzung des Wortes haftet eine gewisse Zweideutigkeit an, die aus der Scheu vor den im Umkreis von „Quimbanda“ wirksamen Kräften herrührt. Das Verhältnis der Quimbanda zur Umbanda ist äußerst komplex und schließt sowohl radikale Ablehnung in der Theorie als auch eine selbstverständliche Symbiose in der Praxis ein. Wenn man die beiden Formen so scharf voneinander trennt, daß sie als eigenständig erscheinen, dann kann man die Quimbanda als den Gegenpol zum Karde-

- cismus im mediumistischen Kontinuum betrachten. So C. P. Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 31 f. Das Kapitel „Introducción sociológica“ (ebenda 25—40), das in Zusammenarbeit mit Jean Labbens entstanden ist und die Hypothese des mediumistischen Kontinuums aufstellt, ist in französischer Übersetzung erschienen: C. P. Ferreira de Camargo; J. Labbens, *Aspects socio-culturels du spiritisme au Brésil*, in: *Social Compass* 7 (1960) 407—430; vgl. hier S. 415 ff. Wenn in dieser Arbeit demgegenüber die Umbanda dem kardecistischen Spiritismus entgegengesetzt wurde, so deshalb, weil die Quimbanda als solche nur in Abhebung von der Umbanda gedacht werden kann. In der portugiesischen Fassung scheint Camargo eine ähnliche Auffassung zu vertreten. (Vgl. C. P. Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, S. XII.)
- 15 Auch Bastide gesteht resigniert, daß vor einem solchen Chaos auf jede geordnete Darstellung verzichtet werden muß. (R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 444.)
  - 16 Der verwirrende Aufbau der Linien in Legionen von Geistern mit verschiedenen Führern kann hier nicht wiedergegeben werden. Nur die Namen der sieben heute allgemein anerkannten Linien und ihre Patrone seien angeführt:
    1. Linie des Oxalá, geführt von Jesus Christus;
    2. Linie der Iemanjá, geführt von der Jungfrau Maria;
    3. Linie des Orient, geführt von Johannes d. Täufer;
    4. Linie des Oxoce, geführt von dem hl. Sebastian;
    5. Linie des Xangô, geführt von dem hl. Hieronymus;
    6. Linie des Ogun, geführt von dem hl. Georg;
    7. Linie Afrikas, geführt von dem hl. Cyprian.
 (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, 448 ff.; C. P. Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo*, 76.)  
 Die in Phalangen geordneten Geister wenigstens einiger dieser Linien seien kurz charakterisiert: Der ersten Linie gehören vor allem Neger an, die in ihrem irdischen Leben gute Katholiken gewesen sind; die Geister der zweiten Linie sind die Patrone der Matrosen und Frauen; die Linie des Orient bilden die Geister Asiens (z. B. China, Indien, Ägypten), aber auch des Abendlandes (Griechen, Römer und andere Europäer). In der vierten und fünften Linie sind fast ausschließlich Caboclos, d. h. Geister indianischer Herkunft, vereinigt; die Zusammensetzung der sechsten Linie bleibt sehr konfus. In der siebenten, der afrikanischen Linie, finden sich die desinkarnierten Geister Afrikas.
  - 17 In einem bibliographischen Anhang zählt Camargo über sechzig Titel der bekannteren umbandistischen Veröffentlichungen auf (C. P. Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, 151—154).
  - 18 Die Flut dieser „praktischen“ Literatur, die dem Bereich der Macumba bzw. Quimbanda zuzurechnen ist, bleibt hier außer Betracht. (Vgl. B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, 81.)
  - 19 Bzw. — von der Umbanda aus gesehen — zur Quimbanda.
  - 20 Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 436.
  - 21 Anders als bei den Konversionen zu den protestantischen Sekten, in denen sowohl mit der katholischen Kirche als auch mit allen anderen Religionsformen afrikanischer und spiritistischer Herkunft gebrochen wird, finden die meisten Anhänger des Spiritismus darin keinen Wider-



spruch zu ihrem Katholizismus. Sie wollen oft sogar ausdrücklich beides miteinander vereinen, und sie sind überfordert, wenn sie auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit zwischen der katholischen Kirche und dem Kardecismus, der inzwischen — im Gegensatz zur Umbanda — anerkannte Konfession ist, zu wählen haben. Diesen Verwirrungen suchen vor allem die zitierten Arbeiten von Boaventura Kloppenburg (*O Espiritismo no Brasil* und *A Umbanda no Brasil*), die als „Orientação para os Católicos“ konzipiert sind, zu begegnen. Vgl. auch den ebenfalls überwiegend apologetischen Aufsatz von B. Kloppenburg, *Der brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr* 237—255.

Auf dem Material von Kloppenburg fußt auch der umfangreiche moral-theologische Exkurs über den Spiritismus in Bernhard Häring, *A Lei de Cristo* 2, 338—424.

- 22 Die Darstellung der therapeutischen Funktion des mediumistischen Kontinuums folgt C. P. Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo*, 86 ff.
- 23 Kloppenburg unterscheidet aus seiner Erfahrung fünf Arten fetischistischer Einwirkung auf andere; für jede dieser meist übelwollenden Kräfte gibt es eine entsprechend wirksamere Gegenbehandlung. Vgl. hierzu B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, 147 ff.
- 24 Vgl. zu den afrikanischen und indianischen Heilmethoden ebenda 171 ff.
- 25 C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 89.
- 26 Vgl. C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 56.
- 27 Eine der Hymnen auf Brasilien aus dem psychographierten Werk des bekannten Mediums Chico Xavier „Brasilien, Herz der Welt, Heimat des Evangeliums“ zitiert C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 56 f.
- 28 Vgl. ebenda 39 f. u. 56.
- 29 Die befreiende Wirkung dieser integralen Deutung der Welt und des Lebens geht aus vielen Interviews hervor. Vgl. bes. die Interviews 9—14 bei C. P. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda* 119 ff.
- 30 Vgl. ders., *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 39.
- 31 Vgl. zum Folgenden vor allem C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 61 f.
- 32 Vgl. ebenda 62.
- 33 An die besondere Funktion, die die Umbanda für die soziale Aufwertung der Neger besitzt, sei hier nochmals erinnert. (Vgl. oben S. 51) Der Afrikaner (und Indianer) fühlt sich in seinem Animismus durch den Spiritismus der Weißen gerechtfertigt und ihnen dadurch ebenbürtig. Interessant ist, daß der Versuch des Negers, im Protestantismus die soziale Gleichberechtigung mit dem Weißen zu erringen, in entgegengesetzter Richtung verläuft: Er verwirft seine Vergangenheit, um in der Religion der Weißen auch an ihrem sozialen Prestige teilzuhaben. (Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 438 u. 515.)
- 34 C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 61.
- 35 Vgl. dazu die von Chico Xavier psychographierte Botschaft des Geistes Emanuel, die Camargo im Auszug wiedergibt. (C. P. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda* 132 ff.)
- 36 Richard W. Brackmann, *Der Umbanda-Kult in Brasilien* 158.
- 37 In dieser Hinsicht konkurriert der Spiritismus vor allem mit den histo-

rischen Kirchen und der Einwandererkirche und nicht mit seinem eigentlichen Gegenspieler als religiöser Alternative, dem Pentekostalismus, der von seinem Wesen her kein gemeinnütziges und erzieherisches Engagement entwickelt.

- 38 C. P. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda* 137. An dieser Stelle seien einige Angaben aus dem sehr unbefriedigenden statistischen Material über den kardecistischen Spiritismus gemacht. Nach den letzten verfügbaren Daten der Volkszählungen bekannten sich zum Spiritismus 1940: 463 400 = 1,12 % der Gesamtbevölkerung  
1950: 824 553 = 1,59 % der Gesamtbevölkerung.

(C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 20.)

Zur Veranschaulichung des beschleunigten Wachstums gerade in den Jahren nach 1950 kann die Zunahme der sozialen Einrichtungen des Spiritismus im Staat São Paulo dienen:

	Kranken- häuser	Asyle	Schulen	Biblio- theken	Sonstige
1950:	1	11	9	59	162
1951:	3	18	16	68	163
1952:	3	24	21	71	173
1953:	6	12	19	83	203
1954:	6	63	22	71	424
1955:	7	77	33	82	505
1956:	7	71	36	92	569
1957:	9	76	39	101	606
1958:	31	77	435	—	—

(C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 60. Vgl. dort auch zu den verschiedenen Klassifikationskriterien, die Abweichungen in den Zahlen ergeben.)

Über die Umbanda fehlen offizielle Angaben. Einen gewissen Aufschluß über ihre Verbreitung in den „favelas“ gibt eine Erhebung, die vom „Instituto de Pesquisas e Estudos de Mercado“ (IPEME) 1958 in den „favelas“ von Rio de Janeiro durchgeführt wurde. Vgl. die Ergebnisse bei B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil* 227 ff.; bes. 233 f.

- 39 Vgl. C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 61.

## E · Der Protestantismus

- 1 Vgl. Horst R. Flachsmeier, *Geschichte der evangelischen Weltmission*. Gießen 1963, 525; ebenso V. Willeke, J. Silveira, *Brasilien*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2. Aufl. 2, Freiburg 1958, Sp. 649—653, 653.
- 2 Vgl. Prudencio Damboriena, *El Protestantismo en América Latina* 2: 16.
- 3 Ebenda 25. Abgesehen von Haiti und Puerto Rico hat nur Chile mit 11,80 % (1961) einen größeren protestantischen Bevölkerungsanteil.
- 4 Ebenda 40.
- 5 Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien zählte: WCH (1957) 514 243 Mitgl. = etwa 28 % aller Protestanten; WCH (1962) 549 957 = etwa 13 % aller Protestanten. Mit „WCH“ gekennzeichnete Zahlenangaben sind dem *World Christian Handbook* des in

Klammern beigefügten Jahres entnommen; sie bieten die z. Z. des Erscheinens letzten verfügbaren Daten. (Hier: World Christian Handbook 1962. Ed. by H. W. Coxill and K. Grubb. London 1962, 129 ff.) Deshalb werden gelegentlich andere Quellen herangezogen, wenn sie das Bezugsjahr eindeutiger angeben. Im übrigen sind nahezu alle Zahlenangaben mit so großen objektiven und subjektiven Unsicherheiten belastet, daß sie nur ungefähre Anhaltspunkte bieten sollen.

- 6 Aharon Sapsezian (Leben und Zeugnis der Kirche in Brasilien 34—44, 37 f.) faßt unter Berufung auf É. Léonard den Unterschied zwischen den neuen (überwiegend pentekostalen) Sekten und den historischen protestantischen Kirchen in den Begriffsgegensatz „junger“ und „erwachsener Protestantismus“ (nach der deutschen Übersetzung). Er betont die Notwendigkeit, „diese ‚junge‘ protestantische Kirche ernstzunehmen und ohne Vorurteile zu betrachten“. (Ebenda 39.) Jede der beiden Formen des Protestantismus trage eine besondere Verantwortung: Der „junge Protestantismus“ habe „die Unsicherheit und Unvollständigkeit seiner Arbeit und seines Zeugnisses zu erkennen, während der ‚erwachsene Protestantismus‘ sich von den möglichen Symptomen der Erstarrung befreien und die Verabsolutierung seiner geheiligten Traditionen und Formen vermeiden sollte“. (Ebenda 43.) In Anlehnung an diese Terminologie, die die gegenwärtige Situation in Brasilien zu treffen scheint, wird im folgenden gelegentlich vom „jungen Protestantismus“ bzw. von den „jungen Kirchen“ gesprochen, obwohl die Berufung auf Léonard fraglich erscheint. In den hier benutzten Werken Léonards findet sich der Ausdruck „églises adultes“ (Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* 3, 556) nämlich in einem anderen Sinn: „erwachsen“ sind die Missionskirchen in Brasilien, die sich aus der Bevormundung durch die ausländischen (meist nordamerikanischen) Mutterkirchen gelöst haben, ein Vorgang, der sich in allen historischen Kirchen vollzogen hat. In einem deutschen Zitat (É. Léonard, *Protestantismo Brasileiro*, in: *Revista de História*, ano 2 [1951], 180. Zit. nach E. Willems, *Protestantismus*, 317) spricht Léonard ferner von den „jungen ... lateinischen Kirchen“ und meint damit offensichtlich ebenfalls die „jungen“ nationalen historischen Kirchen. Schließlich ist von den „vieilles“ communautés protestantes“ die Rede, auf deren Kosten der Pentekostalismus wachse. (É. Léonard, *L'Illuminisme* 64.) Je nach dem Bezug kann Léonard die historischen Kirchen „jung“, „erwachsen“ und „alt“ nennen.

Von diesen phänomenologisch geprägten Begriffsbildungen abzuheben ist die allgemein übliche Terminologie, die rein genetisch mit „Junge Kirchen“ (younger churches) alle aus der westlichen (nicht-katholischen) Mission hervorgegangenen eigenständigen Kirchen bezeichnet. (Vgl. *Junge Kirchen*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2. Aufl. 5, Freiburg 1960, Sp. 1208; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. Aufl. 3, Tübingen 1959, Sp. 1066—67; *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960, Sp. 643—648.) Im Gegensatz zu Sapsezian ist auf der Weltmissionskonferenz 1963 ebenfalls von den jungen Kirchen in diesem Sinne häufig die Rede. (Vgl. *In sechs Kontinenten* 134, 138 ff.; vgl. auch 175.)

- 7 Die Bezeichnung ist eine analoge Anwendung der Terminologie Heinold Fasts in seiner Einleitung zu der Dokumentensammlung: *Der linke*

Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Hrsg. v. Heinold Fast. Bremen 1962, S. IX—XI.

- 8 1962/63 (vgl. Lutherisches Handbuch 1963. Teil I: Lutherische Kirchen in der Welt. Berlin 1963, 126).
- 9 Die Pfingstkirchen werden üblicherweise an erster Stelle aufgeführt, besitzen aber keine vergleichbare Verbandsbildung.
- 10 Vgl. zum Folgenden Martin Begrich, Kirchengeschichte Brasiliens im Abriß bes. 30 ff.
- 11 Lutherische Mission trieben nur die nordamerikanischen Kirchen. Von den drei großen lutherischen Kirchen Nordamerikas hat die Lutherische Kirche—Missouri Synode in Lateinamerika das bei weitem ausgedehnteste Arbeitsfeld. Sie setzte um 1900 im Umkreis der europäischen lutherischen Gemeinschaften an (vgl. Luth. Handbuch 1963, I, 111 f.). Ihr brasilianischer Zweig, die Igreja Evangelica Luterana do Brasil zählte WCH (1952) 65 280; WCH (1957) 94 760 (World Christian Handbook 1957, 120) und 1962/63 116 596 Mitglieder (Luth. Handbuch 1963, I, 130). Sie blieb, ebenso wie ihre Mutterkirche, die die dogmatisch strengste lutherische Kirche der USA ist, bis heute außerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen.
- 12 Vgl. World Christian Handbook 1962, 129 ff.
- 13 So Bischof Lilje, zit. bei Josef Müller 104 a—105 b, 105 a.
- 14 Vgl. M. Begrich, Kirchengeschichte Brasiliens 31 f. Von den Angaben Begrichs abweichende Daten anderer Autoren erklären sich aus den unterschiedlichen Kriterien für die Festsetzung des Gründungstermins. Zur Pionierarbeit der ersten nordamerikanischen Missionare vgl. É. Léonard, Histoire 3, 548 ff.; zu den Anfängen der organisierten Missionstätigkeit vgl. ebenda 551 f. — Die Mission der Lutherischen Kirche —Missouri Synode wurde bereits erwähnt (s. oben Anm. 11).
- 15 Wichtige interdenominationalen Konferenzen gab es schon vorher, „doch alle diese Konferenzen waren mehr oder weniger nur ein Auftakt für die erste Weltmissionskonferenz, die 1910 in Edinburgh eine neue Ära der Missionsgeschichte einleitete“ (H. Flachsmeyer, Geschichte 306).
- 16 Vgl. ebenda 306 f.
- 17 W. Promper, Priesternot in Lateinamerika 195.
- 18 Die Integrierung des Internationalen Missionsrats mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen 1961 in Neu-Delhi führte zur Bildung der Kommission für Weltmission und Evangelisation.
- 19 Vgl. den bereits genannten Tagungsbericht: In sechs Kontinenten.
- 20 Vgl. W. Promper, Priesternot in Lateinamerika 196.
- 21 Vgl. Friedrich Hübner, Die religiösen Probleme Lateinamerikas in protestantischer Sicht 306.
- 22 Heute ist der Anteil der ausländischen „Ordinierten“ in den nationalen Kirchen verschwindend klein. Ein Vergleich mit der katholischen Kirche und der lutherischen Einwandererkirche ergibt folgendes Bild:

	Ordinierte	Brasilianer	Ausländer
Katholische Kirche	10 508	6 289	4 229
Lutherische Kirche	200	52	148
Protestanten	8 890	8 351	539

- (Anuário católico do Brasil. Rio de Janeiro 1960. Zit. W. Promper, Priesternot in Lateinamerika 62; World Christian Handbook 1962, 129 ff.)
- 23 Vgl. E. Willems, Protestantismus 317.
  - 24 É. Léonard, Histoire 3, 555 ff.
  - 25 Friedrich Fürstenberg, Problemgeschichtliche Einleitung zu: Religionssoziologie. Hrsg. v. F. Fürstenberg 29.
  - 26 Es ist wohl kein Zufall, wenn die Studie von Emilio Willems über „Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile“ in einer Gedächtnisschrift für Max Weber erschienen ist. (Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente, 1963, 307—333.)
  - 27 „A contribution to a never ending discussion“ nennt L. Turksma seinen Beitrag „Protestant ethic and rational capitalism“, in: Social Compass 9 (1962) 445—473.
  - 28 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1. (4. Aufl.) Tübingen 1947, 205. Man wird also Weber nicht gerecht, wenn man sein Werk darauf festlegt, „nichts anderes“ gewesen zu sein, „als der Versuch, die marxistische Überbau-Unterbau-Relation umzustülpen“ (Gunter W. Remmling, Die Religion der einsamen Masse 743). Unter einer solchen Voraussetzung erscheint dann allerdings angesichts der Komplexität der Wechselbeziehungen zwischen Religion und Wirtschaft, wie sie sich für Weber darstellt, „diese Umstülpung“ als „nicht völlig gelungen“ (ebenda 743), was von den Materialisten mit „Zugeständnissen an die ... befehdete Theorie“ gleichgesetzt wird (Martin Robbe, Religion und Gesellschaft 893), während idealistisch ausgerichtete Autoren bedauern, daß „Max Weber selbst die Sprengkraft seines Gedankens einzuschränken gesucht“ habe (Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft 541).
  - 29 Ch. Wagley, An Introduction to Brazil 250.
  - 30 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze I, 124 f.
  - 31 R. H. Tawney, Religion und Frühkapitalismus. Eine historische Studie. Bern 1946, 256.
  - 32 Die deutschen Lutheraner können hier nicht zum Vergleich herangezogen werden, da sie als Einwanderer von vornherein andere wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen mitbringen.
  - 33 Vgl. E. Willems, Protestantismus und Kulturwandel 321 f.
  - 34 E. Willems, Religiöser Pluralismus 190.
  - 35 E. Willems, Protestantismus und Kulturwandel 322.
  - 36 Adolf Weber, Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. 6. Aufl. Berlin 1953, 134.
  - 37 Unter Berufung auf einige Gemeindestudien stellt Willems fest: „Wirtschaftlicher und technischer Wandel, der so eng mit der Verbreitung des historischen Protestantismus in Brasilien und Chile verbunden zu sein scheint, ist zum großen Teil auf die bewußte Initiative der Kirchen zurückzuführen. In der Tat kann man die Methodisten, Presbyterianer, Baptisten und einige kleinere Gruppen als Pioniere des gesteuerten oder geplanten Kulturwandels ansehen.“ (E. Willems, Protestantismus und Kulturwandel 323.)

- 38 „Eine Stichprobe von 35 presbyterianischen Pfarreien im Staat São Paulo ergab eine Durchschnittszahl von 3,54 %. Diese Ziffer steht im schärfsten Gegensatz zum Analphabetismus in der Gesamtbevölkerung des Staates, der 1950 34,63 % betrug.“ (Ebenda 324.)
- 39 Ebenda 322.
- 40 Vgl. ebenda 332. Weniger skeptisch äußert sich Wagley: „It is my impression that the majority of Brazilian Protestants are found in the middle class, and many of them have worked their way up from lowly beginnings.“ (Ch. Wagley, *An Introduction to Brazil* 249.) Vgl. auch R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 517.
- 41 So erscheint es etwa John Wesley als Verhängnis, daß die (puritanische) Religion „notwendigerweise die größere Wirksamkeit der Produktion und die Enthaltsamkeit in der Konsumtion“ herbeiführt, daß aber „überall, wo die Zahl der Reichen sich erhöht, das, was das Wesen der Religion ausmacht, im gleichen Verhältnis sich vermindert“. (Zit. nach Henri Desroche, *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* 394.)
- 42 Vgl. E. Willems, *Protestantismus und Kulturwandel* 332.
- 43 Ebenda 331.
- 44 Eine Formulierung im Anklang an Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze I*, 123.
- 45 Von der symbolischen Rebellion gegen die herrschende Gesellschaftsform, die diese auf Gleichheit und Selbstverantwortung aufgebauten Gemeinden bedeuten, wird noch die Rede sein. S. u. S. 80 f.
- 46 Vgl. zum folgenden É. Léonard, *L'Illuminisme* 63—69.
- 47 Vgl. ebenda 60 ff. Dieser radikalen Richtung des Pentekostalismus gilt das eigentliche Interesse Léonards. (Ebenda 69 ff.)
- 48 Als Ausbreitungszentrum der *Congregação Cristã* ist São Paulo vergleichbar mit Los Angeles, von wo die Pfingstbewegung 1906 ihren Ausgang nahm. Los Angeles, das zwischen 1900 und 1910 von 100 000 auf mehr als 300 000 Einwohner anwuchs, bestand 1906 zur Hälfte aus neu Eingewanderten. „The general atmosphere, and the spiritual soil in this city were exceptionally favourable to a revival movement of this nature.“ (Nils Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 30.)
- 49 Vgl. S. 109 Anm. 61.
- 50 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme* 69; E. Willems, *Protestantismus* 318.
- 51 Ebenda 317 f.
- 52 Vgl. u. S. 80 f.
- 53 Vgl. F. Hübner, *Die religiösen Probleme Lateinamerikas* 307.
- 54 Vgl. E. Willems, *Protestantismus* 312 ff.
- 55 E. Willems, *Religiöser Pluralismus* 197.
- 56 Das beschleunigte Anwachsen der Pentekostalen geht sehr anschaulich aus einer Aufstellung hervor, in der É. Léonard (*L'Illuminisme*, 70) die jährlichen Neuzugänge der *Congregação Cristã* verzeichnet; die Zuwachsrate ist zwischen 1936 und 1948 kontinuierlich von 2100 auf 9187 angestiegen.  
Insgesamt erreichen die beiden pentekostalen Verbände: WCH (1952) 220 000 Mitgl.; WCH (1957) 680 000 Mitgl. (*World Christian Handbook* 1957, 120); 1961 2 000 000 Mitgl. (nach „*Christianisme au XX<sup>e</sup> siècle*“ vom 26. 12. 1963. Zit. É. Léonard, *Histoire III*, 554, Anm. 1).  
Die Gesamtzahl der Protestanten wird für 1961 mit 4 071 643 ange-

geben (P. Damboriena, *El Protestantismo* 2, 16). Damit ist der prozentuale Anteil der Pentekostalen am gesamten Protestantismus auf etwa 50 % angestiegen. Nach E. Willems, *Religiöser Pluralismus*, 197, gehörten 1958 schon 55 % aller Protestanten den beiden großen Zweigen des brasilianischen Pentekostalismus an. Dieser Anteil würde sich noch mehr zugunsten der Pentekostalen verschieben, wenn man die Sekten mit „überwiegend pentekostaler Prägung“ (ebenda 197) einbezieht und außerdem berücksichtigt, daß entsprechend der Taufpraxis nur Erwachsene zählen.

57 Das Problem der internen Migrationen wurde bereits in anderem Zusammenhang angeschnitten. Vgl. S. 43 u. S. 99 Anm. 1.

58 Vgl. B. R. Wilson, *Eine Analyse der Sektenentwicklung* 288 f.

59 Vgl. E. Willems, *Protestantismus* 316.

60 Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg 1963, 27.

61 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme* 71.

Nach Abschaffung der Sklaverei setzte die Masseneinwanderung ausländischer Landarbeiter in den Staat São Paulo ein. Die Italiener stehen (gegenüber Portugiesen, Spaniern, Japanern, Deutschen) weitaus an der Spitze: zwischen 1887 und 1902 waren es 800 000. (Vgl. Klaus C. Dornreich, *Einwanderung in Brasilien* 39—41.)

62 „Partout où il apparaît, le pentecôtisme se présente comme la forme ‚prolétarienne‘ du protestantisme. A côté des communautés et des dénominations plus anciennes, embourgeoisées ou en voie d'embourgeoisement, il frappe par son caractère beaucoup plus populaire, et ce caractère est maintenu par la persistance et même l'accroissement de ses conquêtes parmi les classes les moins fortunées.“ (É. Léonard, *L'Illuminisme* 72.)

63 Vgl. B. R. Wilson, *Eine Analyse der Sektenentwicklung* 289.

64 Vgl. R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 476—518.

65 „Ainsi, dans cette religion de transe mystique, ce qui nous paraît dominant pour l'homme de couleur, c'est cette volonté puritaine, cet effort pour sortir de la classe basse, et s'embourgeoiser pour ainsi dire. C'est au moment où il a l'air, agité de tremblements, parlant des langues étrangères, dominé par le Saint-Esprit, d'être le plus près de l'Afrique, qu'il en est, en fait, le plus loin, qu'il s'occidentalise le plus.“ (Ebenda 515.)

66 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme* 72—74 und E. Willems, *Protestantismus* 331 f.

67 É. Léonard, (*L'Illuminisme* 1) stellt dem „protestantisme de la Bible“ den „protestantisme de l'Esprit“ an die Seite.

Die folgende kurze Charakterisierung der Lehre und der Frömmigkeit der Pfingstbewegung in Brasilien stützt sich vor allem auf die bereits zitierten Werke von É. Léonard, *L'Illuminisme* und N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*.

Léonard befaßt sich nur mit dem Illuminismus in Brasilien und behandelt ausführlich allein die radikale Richtung der *Congregação Cristã*. Dennoch darf angenommen werden, daß damit die entscheidenden Kennzeichen auch des gemäßigteren Pentekostalismus getroffen sind. Bloch-Hoell ist in seiner englischen Bearbeitung des norwegischen Ori-

- ginals mit Rücksicht auf den Leserkreis vor allem auf den englischen und nordamerikanischen Pentekostalismus eingegangen. Brasilien wird nur erwähnt (S. 91). Da es sich um die einzige uns bekannte Publikation handelt, die Lehre, Kult und Kirchenverfassung der Pfingstbewegung ausführlich analysiert und im Vergleich die gemeinsamen Züge herauszuarbeiten sucht, schien es vertretbar, die gewonnenen Aussagen auch auf den brasilianischen Pentekostalismus zu beziehen.
- 68 Vgl. É. Léonard, *Histoire* 3, 557.
- 69 Zur Terminologie vgl. Friedrich Fürstenberg, *Kirchenform und Gesellschaftsstruktur* 250 ff.
- 70 N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 127.
- 71 Dieser Optimismus beherrschte bereits die Heiligungsbewegung und läßt sich verfolgen bis in die Moralische Aufrüstung.
- 72 É. Léonard, *Histoire* 3, 558.
- 73 Ders., *L'Illuminisme*, 99—102.
- 74 Die aus der Reformation hervorgegangenen schwärmerischen Bewegungen wie etwa die Quäker mit ihrem „ohne Credo, ohne Liturgie, ohne Priestertum, ohne Sakramente“ aufgrund der alleinigen Geltung des „inneren Lichtes“ erlagen bisher stets einer „histoire de l'assagissement“ (É. Léonard, *L'Illuminisme* 107).  
Die Weltpfingstkonferenzen, die zwar nur sehr lose Zusammenkünfte darstellen, dürfen wohl in dieser Richtung gedeutet werden.
- 75 Vgl. E. Willems, *Religiöser Pluralismus* 207.
- 76 Vgl. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 173.
- 77 „Le terme de *trabalho* est constamment utilisé par les protestants brésiliens à la place de *culte*, *service*, etc. Cette seule façon de parler indique le caractère activiste de la piété de la plupart des Églises évangéliques du Brésil, héritée de leurs Églises-mères anglo-saxonnes et explique la réaction des mystiques.“ É. Léonard, *L'Illuminisme* 64 Anm. 1.
- 78 Zur Gottesdienstordnung vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme* 88.
- 79 N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 173.
- 80 „Les Noirs aiment parler et quand le moment est venu de ‚rendre témoignage‘, de se confesser publiquement devant les frères, nous les voyons se dresser immédiatement pour raconter leurs conversions.“ R. Bastide, *Les religions africaines* 514. Vgl. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 173.
- 81 É. Léonard, *L'Illuminisme* 105.
- 82 Ebenda 104 f.
- 83 Ebenda 89. Neben der Disziplinierung des Kultes fallen dem stets vorhandenen Orchester auch missionarische Funktionen zu (vgl. ebenda 88).
- 84 „Daß Paulus . . . die Existenz der Charismen anerkennt, bedarf keiner Frage. Für ihn wie für jeden andern Christen seiner Zeit waren Prophetie und Zungenrede normale (wenn auch übernatürliche) Gaben, die einer großen Zahl von Gläubigen geschenkt wurden. In jener Frühzeit des Neuen Bundes wurden die *gratiae gratis datae* in einer Überfülle verliehen, die dem heutigen Leser kaum glaubhaft erscheint. Verwirrt stellt er fest, daß der christliche Gottesdienst des ersten Jahrhunderts dem, was wir heute darunter verstehen, recht wenig ähnlich sieht — dagegen mehr dem, was wir, aufrichtig gesagt, in den Ver-



sammlungen eines Erweckungsfeldzuges erwarten würden. ... Erst im zweiten Jahrhundert wurden solche Bekundungen des Geistes, wie wir sehen werden, selten und von seiten der Amtsträger mit Mißtrauen betrachtet.“ Ronald A. Knox, *Christliches Schwärmertum* 33.

- 85 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme* 80—87. Die Phänomene treten bei Frauen und Angehörigen der Unterschicht häufiger auf (ebenda 82 f.). In jüngster Zeit trat die Glossolalie in den USA auch außerhalb der Pfingstbewegung (bei Episkopalen, Presbyterianern, Lutheranern, Methodisten) auf. Vgl. dazu Ludwig Eisenlöffel, *Ein Feuer auf Erden* . . . 129—135.
- 86 Zur Geistestaufe vgl. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 129—141. Vgl. auch Kurt Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart*. Stuttgart 1964, 511—514; ders., *Geistestaufe*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, (3. Aufl.), 1958, Sp. 1303—1304.
- 87 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme*, 80. So ist etwa die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Geistestaufe umstritten (vgl. K. Hutten, *Seher* 513 f.)
- 88 „Le baptême du Saint-Esprit paraît accompagner souvent le baptême d'eau dans les Congrégations Chrétiennes, alors que, on l'a vu, des croyants fervents des Assemblées de Dieu l'attendent pendant des années.“ É. Léonard, *L'Illuminisme* 79.
- 89 K. Hutten, *Seher* 481.
- 90 Ebenda 512.
- 91 Ebenda 520.
- 92 „Ein indirektes Zeugnis für die Notwendigkeit und den Wert des lebendigen Zeugnisses des Übernatürlichen in der christlichen Erfahrung wird durch das phänomenale und bedauerliche Anwachsen spiritistischer Versammlungen geliefert. Sie gedeihen teilweise, weil sie ein Element ersetzen, welches den Kirchen fehlt, nämlich das Übernatürliche.“ Donald Gee, *Über die geistlichen Gaben* 77.
- 93 Vgl. zum Folgenden R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* 514 f.
- 94 „Le Saint-Esprit descend sur lui au moment où, dans l'eau jusqu'au ventre, l'Ancien prononce un verset de la Bible. On ne peut pas ne pas songer à la liaison, dans le candomblé, entre un certain thème musical et la descente de l'orisha, l'un détermine l'autre. Ce que la ‚religion de la Gloire‘ (=Pentekostalismus) fournit donc au descendant d'Africain c'est — à la place de la foi qui marche dans l'ombre — la sensation d'un contact direct et continu avec la Divinité.“ Ebenda 515. Diese formale Übereinstimmung gilt auch dann, wenn angenommen wird, daß der Neger im Pentekostalismus eher versucht, durch das Christentum Afrika abzuschütteln, als Afrika im Christentum wiederzufinden. Vgl. S. 109 Anm. 65.
- 95 Vgl. E. Willems, *Religiöser Pluralismus* 207.
- 96 Ebenda 207.
- 97 Walther Goddiijn, *Kirche und Sekte* 247.
- 98 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften I: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen (3. Aufl.) 1923, 982.
- 99 Ebenda 967.
- 100 Ebenda 362.

- 101 Wenn allgemein gilt, daß das „im Kult sich manifestierende religiöse Leben seiner Natur nach keine kraftlose Spiegelung bestimmter Gesellschaftsverhältnisse, kein ohnmächtiger Überbau, sondern . . . ein kräftiger Inspirations- und Gestaltungsfaktor des sozialen Lebens sein“ kann und soll (Nikolaus Monzel, Gesellschaftliche Voraussetzungen des Kultes 310.), so wird dies in der kultisch orientierten Gestaltung des auf die Gemeinde begrenzten Soziallebens der Sekten in besonderer Weise bestätigt.
- 102 Bryan R. Wilson, 281.
- 103 „Die Sekte hat das Ideal der ‚ecclesia pura‘ (daher der Name ‚Puritaner‘), der sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen, aus deren Mitte die rädigen Schafe entfernt werden.“ (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Halbbd. 2, 729 f.) Zeuge für diesen „puritanischen“ Geist ist etwa Andreas Karlstadt: „Christus hat nichts . . . gesagt, daß wir mit den Ärgernissen gemach verfahren sollen, wenn wir sie abtun und von uns werfen wollen. Er spricht: ‚Schneide ab, haue ab, wirf von dir, auf daß dich’s nicht ärgert.‘“ (Andreas Karlstadt, Ob man gemach verfahren und die Schwachen mit Ärgernissen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen 264.)
- 104 Vgl. É. Léonard, L’Illuminisme 74 f.
- 105 Ebenda 74.
- 106 Nikolaus Monzel, Katholische Soziallehre 1, 38.
- 107 Zum Zusammenhang zwischen Freikirchentum und demokratischer Bildung vgl. Herbert Schöffler, Wirkungen der Reformation. Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland. Frankfurt a. M. 1960, 364.
- 108 Vgl. E. Willems, Protestantismus 327 f.
- 109 Vgl. Ronald A. Knox, Christliches Schwärmertum, 31: „Von der montanistischen Bewegung an ist die Geschichte des Enthusiasmus in hohem Maße eine Geschichte der Emanzipation der Frau . . .“; Herbert Schöffler, Wirkungen der Reformation, 341 f.: „Von grundlegender Bedeutung ist der englische Dissent für die Entwicklung der neuzeitlichen Frauenfrage. Die religiöse Emanzipation der Frau bei Baptisten, Quäkern und anderen freikirchlichen Gruppen war eine der Grundtatsachen, die diese Gruppen erheblich von den Staatskirchen unterschied.“
- 110 E. Willems, Protestantismus 328.
- 111 Ebenda 327.
- 112 Vgl. Konrad Algermissen, Konfessionskunde 107.
- 113 Bryan Wilson, Analyse der Sektenentwicklung 288.
- 114 Vgl. Friedrich Hübner, Die religiösen Probleme Lateinamerikas 307.
- 115 Bryan Wilson, Analyse der Sektenentwicklung, 291 f.: „Wenn sich der Grundsatz der Spezialausbildung für . . . Führer durchgesetzt hat, ist der erste Schritt zur Konfessionalisierung bereits vollzogen. Die Ausbildung beseitigt die Gleichheit zwischen Führern und Mitgliedern, hebt die radikale Demokratie der Sekte auf und bedeutet ein Abweichen von dem Ideal der Priesterschaft aller Gläubigen. Die Spontaneität verschwindet, und die Führer benutzen die Statussymbole ihres Berufes in ihrem Bemühen um die Gleichrangigkeit mit Pastoren anderer Bewegungen.“
- 116 Vgl. A. Sapsezian, Leben und Zeugnis der Kirche in Brasilien 38.

- 117 R. Poblete (Sociological approach to the sects 383—406) führt die Sektenentwicklung zurück auf die Suche nach einem erfüllten Gemeinschaftsleben, das den Zustand der „Anomie“ überwinden soll. Anomie versteht Poblete — nach einer Definition von Talcott Parsons — als „being the state in which a large number of individuals find themselves deprived of any kind of integration in the existing institutional frameworks. Such integration is essential for the personal stability of the individual and for the smooth functioning of the social system“ (T. Parsons, *Some Social Aspects of the Fascist Movement*. Essays in Sociological Theory. Glencoe/Illinois 1954. Zit. R. Poblete, *Sociological approach* 391.) Drei Komponenten sind nach Poblete für das angestrebte Gemeinschaftsbewußtsein charakteristisch: a) „we-feelings“; b) „the feeling of the Role“; c) „the feeling of dependence“ (ebenda 397 f.). Er hat seine Hypothese durch die Untersuchung pentekostaler Gemeinden in New York zu bestätigen gesucht. Doch kann zumindest für Brasilien neben der Suche nach einem funktionierenden Gemeinschaftsleben das Bedürfnis nach einer emotionalen Religiosität nicht übersehen werden, dem die pentekostalen Sekten entsprechen.
- 118 Vgl. E. Willems, *Religiöser Pluralismus* 198.
- 119 Ders., *Protestantismus* 319.
- 120 Ders., *Religiöser Pluralismus* 202.
- 121 Zur erstrangigen Funktion von Rundfunk und zunehmend Fernsehen vgl. René König, *Industrialisierung und Patriarchalismus in wirtschaftlich unterentwickelten Ländern*, in: René König, *Soziologische Orientierungen*. Köln, Berlin 1965, 329—376, 335 ff. Vgl. ders., *Einleitung zu einer Soziologie der sogenannten rückständigen Gebiete*, ebd. 314.
- 122 In sechs Kontinenten 171.
- 123 E. Willems, *Protestantismus* 309; vgl. 318 ff. Neuerdings hat Willems die am Protestantismus erprobte Hypothese von der „symbolischen Umwälzung der traditionellen Gesellschaftsordnung“ auch auf den Spiritismus und die Umbanda ausgedehnt. (E. Willems, *Religiöser Pluralismus*, 202 ff.) Ob allerdings die Momente sozialer Aufwertung und Kompensation, die sowohl im Spiritismus als auch in der Umbanda zweifellos stark vertreten sind und auf die sich Willems bezieht, sich auf diesen gemeinsamen Nenner bringen lassen, ist zu bezweifeln. Einige Bedenken seien angedeutet: Beispielsweise ist der hierarchische Aufbau der Kultgemeinde des umbandistischen terreiro nicht mit den rigoros demokratischen pentekostalen Gemeinden vergleichbar. Wenn ferner die Stellung der Geister in der Rangordnung der Vollkommenheit im umgekehrten Verhältnis zur gesellschaftlichen Stufe steht, der sie im Leben angehören, so kann darin eine symbolische Umkehrung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse gesehen werden, die wohl zu unterscheiden ist von der symbolischen Umwälzung der gesamten Gesellschaftsordnung.
- 124 Vgl. E. Willems, *Religiöser Pluralismus* 199 f.
- 125 Ders., *Protestantismus*, 319.
- 126 Igreja Metodista do Brasil: WCH (1952): 78 169 Mitglieder, WCH (1957): 61 656 (!) Mitglieder, WCH (1962): 80 000 Mitglieder; Convenção Batista Brasileira: WCH (1952): 125 311 Mitglieder, WCH (1957): keine Angabe, WCH (1962): 175 000 Mitglieder (World Christian Handbook 1957, 120 und 1962, 129 f.).

Nach E. Willems, *Protestantismus*, 319 gab die Evangelische Föderation von Brasilien die Mitgliederzahl der *Convenção Batista Brasileira* für 1957 mit 183 768 an. Da das *World Christian Handbook* jeweils nur die z. Z. der Veröffentlichung letzten verfügbaren Daten angibt, liegt die für 1962 angegebene Zahl vermutlich weit zurück und die Mitgliederzahl müßte erheblich höher angesetzt werden.

- 127 Vgl. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 87 f. Vgl. auch K. Hutten, *Seher*, 518 f.
- 128 Vgl. É. Léonard, *L'Illuminisme*, 76 f. In diesem Zusammenhang sei das ebenfalls beachtliche Wachstum der Siebenten-Tags-Adventisten erwähnt: WCH (1952): 64 758, WCH (1957): 92 857, WCH (1962): 100 000 (*World Christian Handbook* 1957, 121.) Diese Angabe wird als „rough estimate“ bezeichnet und dürfte viel zu niedrig liegen. (*World Christian Handbook* 1962, 130.)  
Zur Ausbreitung der Adventisten in Lateinamerika vgl. P. Damboriena, *El Protestantismo en América Latina* 1, 107—138.
- 129 Zur Eschatologie des Pentekostalismus vgl. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 154 ff.
- 130 Vgl. zur Terminologie G. W. Remmling, *Die Religion der einsamen Masse* 751 f.
- 131 N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* 156.
- 132 J. Milton Yinger unterscheidet drei mögliche Haltungen, die eine Sekte der gesellschaftlichen Situation gegenüber in mehr oder weniger ausgeprägter Form einnehmen kann: a) „acceptance“, b) „aggression“, c) „avoidance“. (J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* 152 ff.) Seine Charakterisierung der „avoidance“ trifft sehr genau das Verhalten der Pentekostalen: „If one cannot accept society with type A or have hope of reforming it with type B, one can devalue the significance of this life, project one's hopes into the supernatural world, and meanwhile reduce one's problems by forming into a communion of like-minded fellows. This is the most common sectarian protest, particularly in the contemporary world where aggressive protests are more likely to be secular than religious in nature.“ (Ebenda 153.)

## SCHLUSSWORT

- 1 Das Täuferturn fand anfangs im Volk mehr Echo als Luther und Zwingli, ehe es in Mitteleuropa der Staatsgewalt erlag. Vgl. Hermann Tüchle, *Reformation und Gegenreformation* 89—91.
- 2 Vgl. C. P. de Camargo, *Aspectos sociológicos del Espiritismo* 39.
- 3 Der Beitrag von J. M. Salgado auf dem Missionskongreß in Löwen 1961 über den Dahome-Kult des Vodú auf Haiti deckt sich weitgehend mit der hier vertretenen Anschauung. Salgado stellt abschließend fest: „Le plus grand malheur pour le Vodou ce serait de voir greffer ses valeurs religieuses humaines sur des valeurs frelatées comme le spiritisme; il n'en résulterait (l'exemple du ‚Spiritisme de l'Umbanda brésilien‘ est là pour le prouver), il n'en résulterait, dis-je, qu'un produit hybride: une vulgaire secte acatholique!“ J. M. Salgado, *Survivance des cultes africains* 252. Vgl. auch H. Klein, *L'Umbanda au Brésil*, ebenda 253—267.

# LITERATURVERZEICHNIS

- Algermissen, Konrad: Konfessionskunde. 7. Aufl. Celle 1957.
- Bagú, Sergio: Estructura social de la Colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina. Buenos Aires 1952.
- Bastide, Roger: Brésil — Terre des contrastes. Paris 1957.
- Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô). Paris, The Hague 1958.
- Le Messianisme raté. In: Archives de sociologie des religions, Nr. 5, Jg. 3 (1958) 31—37.
- Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) Paris 1960.
- Bastide, Roger; Florestan Fernandes (Hrsg.): Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: (Unesco — Anhembi) 1955.
- Bastos d'Avila, José: Anthropometry of the Indians of Brazil. In: Handbook of South American Indians 6, 71—84.
- Begrich, Martin: Kirchengeschichte Brasiliens im Abriß. In: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Hrsg. v. Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Bd. 4, Liefg. S. Göttingen 1963, 23—34.
- Bloch-Hoell, Nils: The Pentecostal Movement. Its origin, development, and distinctive character. Kopenhagen, Stockholm, Göteborg 1964.
- Brackmann, Richard Willy: Quimbanda-Kulte. In: Staden-Jahrbuch 9/10 (1961/62) 89—101.
- Der Umbanda-Kult in Brasilien. In: Staden-Jahrbuch 7/8 (1959/60) 157—173.
- Brasilien — das größte katholische Land. In: Herder-Korrespondenz 10 (1955/56) 280—285.
- Camargo, Cândido Procópio de: Aspectos sociológicos del Espiritismo en São Paulo. (Estudios sociológicos latino-americanos 17.) Freiburg/Schweiz, Bogotá: FERES 1961.
- Kardecismo e Umbanda. Uma Interpretação sociológica. São Paulo 1961.
- Camargo, C. P. Ferreira de; J. Labbens: Aspects socio-culturels du spiritisme au Brésil. In: Social Compass 7 (1960) 407—430.
- Carneiro, Edison: Os cultos de origem africana no Brasil. Separata. (Decimália. Publ. Ministério da Educação e Cultura.) Rio de Janeiro 1959.
- Cortesão, Jaime; Pedro Calmón: Brasil. (Historia de América y de los pueblos americanos, hrsg. v. A. Ballesteros y Beretta, Bd. 26.) Rio de Janeiro [usw.] 1956.
- Damboriena, Prudencio: El Protestantismo en América Latina. Bd. 1: Etapas y métodos del Protestantismo latino-americano. Bd. 2: La situación del protestantismo en los países latino-americanos. (Estudios socio-religiosos latino-americanos 12 oder 13 — Zählung inkonsequent) Freiburg/Schweiz, Bogotá: (FERES) 1962 f.

- Desroche, Henri: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. In: Religionssoziologie. Hrsg. v. Friedrich Fürstenberg. Neuwied, Berlin 1964, 393—438.
- Dorneich, Klaus C.: Einwanderung in Brasilien unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Landwirtschaft zwischen 1930 und 1960. Diss. Freiburg 1960.
- Drumond, Carlos: Das Tupi, die erste Nationalsprache Brasiliens. In: Staden-Jahrbuch 11/12 (1963/64) 19—29.
- Eisenlöffel, Ludwig: Ein Feuer auf Erden . . . Einführung in Lehre und Leben der Pfingstbewegung. Erzhausen bei Darmstadt 1963.
- Fast, Heinold (Hrsg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. (Klassiker des Protestantismus, hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Bd. 4.) Bremen 1962.
- Flachsmeier, Horst R.: Geschichte der evangelischen Weltmission. Gießen 1963.
- Freyre, Gilberto: Casa-Grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Lissabon o. J. (9. Aufl. 1957?). (Deutsch: Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. Köln, Berlin 1965.)
- Sobrados e mucambos. Decadência do Patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 2.) 2 Bde. 3. ed. Rio de Janeiro 1961.
- Friederici, Georg: Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer. Einleitung zur Geschichte der Besiedlung Amerikas durch die Völker der Alten Welt. 3 Bde. Stuttgart 1925—1936.
- Fürstenberg, Friedrich: Kirchenform und Gesellschaftsstruktur. In: Friedrich Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie. (Soziologische Texte, Bd. 19.) Neuwied, Berlin 1964, 249—264.
- Gee, Donald: Über die geistlichen Gaben. Eine Reihe von Bibelstudien. Reischach o. J. (1946).
- Goddijn, Walther: Kirche und Sekte. 2. Soziologische Betrachtungen über Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums. In: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt und Joachim Matthes. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6.) Köln, Opladen 1962, 243—253.
- Guariglia, Guglielmo: Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 13.) Horn, Wien 1959.
- World Christian Handbook 1957 (hrsg. v. E. J. Bingle und Kenneth Grubb) und 1962 (hrsg. v. Wakelin Coxill und Kenneth Grubb). London 1957 bzw. 1962.
- Handbook of South American Indians. Hrsg. v. Julian H. Steward. 6 Bde. Washington 1946—1950.
- Lutherisches Handbuch 1963, Teil 1: Lutherische Kirchen in der Welt. Berlin 1963.
- Häring, Bernhard: A Lei de Cristo. Teologia moral para sacerdotes e leigos 2: Teologia moral especial. A vida em Comunhão com Deus. São Paulo 1960. (Exkurs über den Spiritismus 338—424.)
- Herskovits, Melville J.: Dahomey. An ancient West African kingdom. 2 Bde. New York 1938.

- The myth of the Negro past. Boston 1958.
- Höffner, Joseph: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1947. Jetzt: 2. verb. Aufl. u. d. T.: Kolonialismus u. Evangelium. Trier 1969.
- Houtart, François: El cambio social en América Latina. (Estudios sociológicos latino-americanos 18.) Brüssel, Bogotá FERES 1964.
- Die Wirkungen des sozialen Wandels auf die katholische Religion in Lateinamerika. In: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt und Joachim Matthes. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 6.) Köln, Opladen 1962, 166—178.
- Hübner, Friedrich: Die religiösen Probleme Lateinamerikas in protestantischer Sicht. In: Lutherische Rundschau 11 (1961) 295—313.
- Hutten, Kurt: Geistestau. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. 2., 1958, Sp. 1303—1304.
- Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 9. Aufl. Stuttgart 1964.
- Jahn, Janheinz: Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Düsseldorf, Köln 1958.
- Karlstadt, Andreas: Ob man gemach verfahren und die Schwachen mit Ärgernissen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen (1524). In: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Hrsg. v. Heinold Fast. Bremen 1962, 251—269.
- Kemper, Werner: Archaisch-ekstatische Massenbewegungen im heutigen Brasilien. In: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht. Hrsg. v. Wilhelm Bitter. Stuttgart 1965, 133—150.
- Klein, H.: L'Umbanda au Brésil. In: Devant les sectes non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la 31<sup>e</sup> Semaine de Missiologie, Louvain 1961. Löwen o. J. 253—267.
- Kloppenburger, Boaventura: O Espiritismo no Brasil. Orientação para os Católicos. (Vozes em defesa da Fé, estudo 1.) Petrópolis RJ. (Brasilien) 1960.
- Der brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr. In: Social Compass 5 (1957/58) 237—255.
- A Umbanda no Brasil. Orientação para os Católicos. (Vozes em defesa da Fé, estudo 2.) Petrópolis RJ. 1961.
- Knox, Ronald A.: Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Köln, Olten 1957.
- König, René: Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze. Köln, Berlin 1965.
- Kohn, Hans: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Frankfurt/M. 1962.
- Messianism. In: Encyclopaedia of the social sciences, Vol. 9—10. New York 1954, 356 b—363.
- Konetzke, Richard: Süd- und Mittelamerika 1. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft. (Fischer-Weltgeschichte 22.) Frankfurt a. M. 1965.
- In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963. Hrsg. v. Theodor Müller-Krüger. Stuttgart 1964.
- Lang, Irmgard: Die Rassenverhältnisse Brasiliens. Eine soziologische und sozialgeschichtliche Studie. Diss. Mainz 1955 (Maschinenschr.).

- Leite, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Bde. Lissabon, Rio de Janeiro 1938—1950.
- Léonard, Émile G.: *Histoire générale du protestantisme*. 3: *Déclin et renouveau* (18<sup>e</sup>—20<sup>e</sup> siècle). Paris 1964.
- *L'Illuminisme dans un Protestantisme de constitution récente* (Brésil). (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, Vol. 65.) Paris 1953.
- Lindig, Wolfgang H.: *Wanderungen der Tupí-Guaraní und Eschatologie der Apapocúva-Guaraní*. In: Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*. (Studien zur Soziologie der Revolution, Bd. 1.) Berlin 1961, 19—40.
- Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg/Br. 1963.
- Mason, J. Alden: *The languages of South American Indians*. In: *Handbook of South American Indians* 6, 157—317.
- Métraux, Alfred: *Migrations historiques des Tupi-Guaraní*. In: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N.S. T. 19 (1927) 1—45.
- *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses Bd. 45.) Paris 1928.
- *Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes*. In: *Handbook of South American Indians* 3, 465—506.
- Mischo, John: *Der Spiritismus in Brasilien*. In: *Neue Wissenschaft. Zeitschrift für Grenzgebiete des Seelenlebens* 9 (1960/1961) 17—30.
- Monzel, Nikolaus: *Katholische Soziallehre*. Bd. 1: *Grundlegung*. Köln 1965.
- *Gesellschaftliche Voraussetzungen des Kultes*. In: *Der Kult und der heutige Mensch*. Hrsg. v. Michael Schmaus und Karl Forster. München 1961, 306—310.
- Mühlmann, Wilhelm E.: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*. — *Mit Beiträgen verschiedener Autoren*. (Studien zur Soziologie der Revolution, Bd. 1.) Berlin 1961.
- Müller, Josef: *Wasser allein tut's freilich nicht. Der Protestantismus in Südamerika*. In: *Orientierung* 24 (1960) 104 a—105 b.
- Müller-Armack, Alfred: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. Stuttgart 1959.
- Mulders, Alphons: *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*. Regensburg 1960.
- Nimuendajú-Unkel, Curt: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 46 (1914) 284—403.
- Pape, P. Carlos: *Katholizismus in Lateinamerika*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 11.) Steyl 1963.
- Parrinder, Geoffrey: *West African religion. Illustrated from the beliefs and practices of the Yoruba, Ewe, Akan, and kindred peoples*. London 1949.
- Poblete, Renato: *Sociological approach to the sects*. In: *Social Compass* 7 (1960) 383—406.
- Prado Júnior, Caio: *História econômica do Brasil*. 7. ed. São Paulo 1962.
- Promper, Werner: *Priesternot in Lateinamerika*. Löwen 1965.



- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: Classifications des Messianismes brésiliens. In: Archives de sociologie des religions Jg. 3, Nr. 5. (1958) 111—120.
- Die Fanatiker des „Contestado“. In: Staden-Jahrbuch 5 (1957) 203—215.
- L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens. In: Archives de sociologie des religions Jg. 3, Nr. 5. (1958) 3—30.
- Messiasbewegungen in Brasilien. In: Staden-Jahrbuch 4 (1956) 133—144.
- Indianische Messiasbewegungen in Brasilien. In: Staden-Jahrbuch 11/12 (1963/64) 31—44.
- Millénarismes et messianismes. In: Annales. Économies — Sociétés — Civilisations. 19 (1964) 330—344.
- Ramos, Arthur: Introdução à antropologia brasileira. 2 Bde. Rio de Janeiro. Bd. 1: As culturas não-européias. 2. Aufl. 1951. Bd. 2: As culturas européias e os contactos raciais e culturais. 1947.
- Die Negerkulturen in der Neuen Welt. Erlenchbach-Zürich o. J. (1948).
- Remmling, Gunter W.: Die Religion der einsamen Masse. Eine Analyse der religionssoziologischen Perspektive in den Vereinigten Staaten. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964) 742—756.
- Ribeiro, René: Brazilian Messianic movements. In: Millennial dreams in action. Essays in comparative study. Ed. by Sylvia L. Thrupp. (Comparative studies in society and history. Suppl. 2.) The Hague 1962, 55—69.
- Robbe, Martin: Religion und Gesellschaft. Gedanken zu: Religionssoziologie. Hrsg. v. F. Fürstenberg. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 13 (1965) 890—898.
- Salgado, J. M.: Survivance des cultes africains et syncrétisme en Haïti. In: Devant les sectes non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la 31<sup>e</sup> Semaine de Missiologie, Louvain 1961. Löwen o. J. 225—252.
- Sapsezian, Aharon: Leben und Zeugnis der Kirche in Brasilien. In: In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963. Hrsg. v. Theodor Müller-Krüger. Stuttgart 1964, 34—44.
- Schaden, Egon: Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. (Corpo e alma do Brasil 6.) 2. ed. São Paulo 1962.
- A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. Ensaio etno-sociológico. Rio de Janeiro 1959. Zuerst als: Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil. Boletim 61 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1946.)
- Der Paradiesmythos im Leben der Guaraní-Indianer. In: Staden-Jahrbuch 3 (1955) 151—162.
- Schöffler, Herbert: Wirkungen der Reformation. Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland. Frankfurt a. M. 1960.
- Senghor, Léopold Sédar: Der Geist der negro-afrikanischen Kultur. In: Schwarze Ballade. Hrsg. Janheinz Jahn. Düsseldorf-Köln 1957, 209—233.
- Simonsen, Robert C.: História econômica do Brasil 1500—1820. 2 Bde. (Brasiliana, Ser. 5, Bd. 100 u. 100 A) São Paulo [usw.] 1937.
- Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde. Hrsg. v. Egon Schaden. Bde. 1 ff. São Paulo 1953 ff.
- Talmon, Yonina: Pursuit of the Millennium: The relation between religious and social change. In: Archives européennes de sociologie, Bd. 3 (1962) 125—148.

- Tawney, R. H.: Religion und Frühkapitalismus. Eine histor. Studie. Bern 1946.
- Thrupp, Sylvia L.: Millennial dreams in action: a Report on the conference discussion. In: Millennial dreams in action. Essays in comparative study. Ed. by Sylvia L. Thrupp. (Comparative studies in society and history. Suppl. 2.) The Hague 1962, 11—27.
- Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 3. Aufl. Tübingen 1923.
- Tüchle, Hermann: Reformation und Gegenreformation. (Geschichte der Kirche. Hrsg. L.J.Rogier, R.Aubert, M.D.Knowles. Bd. 3.) Einsiedeln [usw.] 1965.
- Turksma, L.: Protestant ethic and rational capitalism. A contribution to a never ending discussion. In: Social Compass 9 (1962) 445—473.
- Valente, Waldemar: Sincretismo religioso afro-brasileiro. (Brasiliana. Biblioteca pedagógica brasileira, ser. 5, vol. 280.) São Paulo 1955.
- Verger, Pierre: Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil. Paris 1954.
- Notes sur le culte des Orisha et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 51.) Dakar (IFAN) 1957.
- Wagley, Charles: An Introduction to Brazil. New York, London 1963.
- Weber, Adolf: Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung. (Volkswirtschaftslehre 1.) (6. Aufl.) Berlin 1953.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3: Das antike Judentum. 2. Aufl. Tübingen 1923.
- Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1. (4. Aufl.) Tübingen 1947, 17—206.
- Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1. (4. Aufl.) Tübingen 1947, 207—236.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (2 Hälfbände). (4. Aufl.) Tübingen 1956.
- Willeke, Venantius: Die Zulassung von Negern und Mischlingen zum Ordensstande in Brasilien. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 46 (1962) 274—279.
- Willems, Emilio: Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile. In: Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur. (Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie Bd. 1.) Köln und Opladen 1965, 189—209.
- Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile. In: Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit. Hrsg. v. René König und Johannes Winckelmann. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 7.) Köln und Opladen 1963, 307—333.
- Wilson, Bryan R.: Eine Analyse der Sektenentwicklung. In: Religionssoziologie. Hrsg. v. Friedrich Fürstenberg. (Soziologische Texte Bd. 19.) Neuwied, Berlin 1964, 279—304.
- Yinger, J. Milton: Contraculture and Subculture. In: American Sociological Review 25 (1960) 625—635.
- Religion, Society and the Individual. An Introduction to the sociology of religion. New York 1957.

# REGISTER

## SACHREGISTER

- Adventisten 6, 61, 65, 76, 81, 114
- Afrika, afrikanische Religiosität, afrikanische Religionen 7, 8, 11, 16—18, 19, 35—40, 42—47, 51, 53, 54, 55, 56, 70, 75, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 97—100, 101, 102, 111  
vgl. Neger
- Ahnenkult 36, 37, 42, 44
- Akkulturation 7, 11, 18, 25, 27, 28, 29, 42, 43, 53, 89
- Animismus 42, 44, 51, 103
- Assimilation 16, 17, 29, 30, 37, 39, 57, 58
- Bahia 13, 37, 38, 40, 44, 48, 96, 98
- Bandeirantes 12, 13, 86, 87, 92
- Bantu 16, 17, 37, 41, 44, 51, 53, 89, 98, 99  
vgl. Neger
- Baptisten 6, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 81, 107, 112, 113, 114
- Batuque 37, 38, 40, 46, 97
- Bauern siehe Caboclos
- Beato 31, 32, 33, 95, 96
- Bevölkerungszuwachs 21, 60, 69
- Bruderschaft 19, 20, 89
- Bruderschaftskirche 71
- Caboclos 7, 16, 20, 21, 25, 30, 32, 33, 34, 40, 41, 44, 45, 46, 51, 53, 90, 92, 100, 102
- Cabula 44, 98, 99
- Candomblé 37, 38, 40, 41, 44, 46, 52, 53, 75, 97
- Canudos-Aufstand 32
- Catimbó 37, 41, 42, 94
- Charismen 73, 74, 110, 111
- Chile 104
- Chiliasmus 31, 34, 81, 91  
vgl. Messianismus
- Christentum 7, 9, 10, 15, 17, 23, 24, 28, 29, 39, 50, 59, 91, 101, 111
- Congada 19, 89
- Contestado-Bewegung 32, 95
- Demokratie, demokratische Gemeindestruktur 57, 69, 76, 77, 78, 80, 81, 112, 113  
vgl. Sektenstruktur
- Desinkarnation 49, 53, 59
- donatistisch 76, 78
- Einwanderer siehe Immigranten
- Einwandererkirche siehe Lutheraner
- Ekstase 68, 70, 73, 74, 75, 76, 79
- Emanzipation der Frau 77, 78, 112
- Enthusiasmus 61, 65, 77, 112
- Evolution 52, 57, 58
- Exu 45, 46, 52, 100, 101
- Favelas 21, 69, 104
- Fazenda siehe Latifundium
- Franziskaner 87, 94
- Freikirche 71, 112
- Freiwilligkeitskirche 6, 63
- Führer, leader 23, 29, 31, 33, 35, 50, 54, 91, 94, 95, 97
- Geistbesessenheit 74, 79
- Geister 41, 42, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 58, 75, 100, 102
- Geistestaufe 68, 73, 74, 75, 111
- Gemeindestruktur 68  
vgl. Sektenstruktur
- Gesänge, Lieder 19, 27, 29, 36, 46, 73
- Gesellschaftsstruktur, -ordnung 7, 9, 10, 14, 33, 34, 57, 58, 70, 77, 82, 113
- symbolischer Umsturz 80—81, 113  
vgl. Kolonialgesellschaft
- Gold 12, 13

- Granada 10, 85  
 Großgrundbesitzer siehe Herren  
   vgl. Latifundium  
 Guarani siehe Tupi
- Heilige, Heiligenverehrung 17, 39,  
 41, 45, 97  
 Heilige Stadt 31, 32, 33  
 Herren 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,  
 21, 29, 39, 59, 90  
   vgl. Latifundium  
 Herrschaftsordnung, -verhältnisse 29,  
 94, 113,  
   vgl. Gesellschaftsstruktur  
 Hispanidad 9, 10
- Illuminismus 68, 71—73, 110  
 Immigranten, Einwanderer 61, 70,  
 107, 109  
 Indianer 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 24,  
 25—30, 34, 40, 41, 42, 44, 51, 84,  
 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95  
   — Reservate 26, 30, 93  
   — Santidade 28, 94, 95  
   — Weltuntergang 26, 27, 28  
     vgl. Caboclos  
 Industrialisierung 14, 21, 69, 80  
 Initiation, Initiierte 36, 38, 46, 52,  
 97, 98  
 Inkarnation 49, 50, 56, 59  
 Integration, soziale 14, 43, 53, 57—  
 59, 69, 70, 78, 79, 113
- Jesuiten 12, 13, 15, 16, 18, 28, 40, 87,  
 88, 89, 92  
 Joazeiro (Ceará) 32  
 Jurema (-Wurzel) 41, 99
- Kalvinismus 63—66  
 Kardecismus 6, 47—50, 51, 53, 54,  
 55, 56, 57, 58, 59, 101, 102, 103,  
 104  
 Karma 49, 56, 58, 59  
 Katholizismus, Kath. Kirche, Kolo-  
 nialkatholizismus 5, 6, 7, 15—19,  
 21, 31, 41, 58, 84, 88, 103  
 Klassen 14, 47, 59, 80  
 Klerus 13, 68, 88, 89  
   — einheimischer, und Zölibat 88  
   vgl. Priester  
 Kolonialgesellschaft 13—15
- Kolonisation 9, 10, 11, 12, 13, 85  
 Kommunikationsmittel 20, 34  
 Kompensation 57, 58, 59, 79, 113  
 Konquistadores 9  
 Krankenheilung 21, 31, 32, 33, 55,  
 56, 74, 79  
 Krankheit, spiritistische Deutung 55,  
 56  
 Kulturheros 27, 29
- Land ohne Übel 24, 26, 27, 28, 29, 30  
 Landbevölkerung siehe Caboclos  
 Landflucht 42  
   vgl. Migrationen  
 Latifundium, Plantage, Fazenda 11,  
 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 28, 42,  
 86, 89  
   — Kaffee 14  
   — Zucker 11, 12, 13  
 leader siehe Führer  
 Lutheraner 6, 60, 61, 62, 104, 106,  
 107
- Macumba 37, 40, 42—47, 51, 52, 53,  
 54, 55, 75, 84, 88, 90, 99, 100, 101  
 Magie 5, 7, 17, 31, 33, 45, 46, 47, 51,  
 52, 54, 55, 56, 84, 88, 99, 101  
 Marginalbevölkerung 14, 21, 44, 47,  
 51, 57, 58, 69, 87  
 Medien 46, 48, 49, 50, 52, 53, 58  
 Mediumistisches Kontinuum 6, 48,  
 50, 54—60, 61, 75, 78, 80, 100,  
 102  
 Menschenrechte 87  
 Messianismus 7, 8, 20, 23—35, 81, 88,  
 91—95  
   — autochthoner indianischer 24, 25—  
   28, 29, 30  
   — Rassentrennung 91  
 Methodisten 6, 61, 62, 64, 65, 81, 91,  
 107, 113  
 Migrationen 26, 43, 69, 109  
 Millenarismus 91  
   vgl. Messianismus  
 Minen, Bergbau 14, 17, 87  
 Mischlinge vgl. Rassen  
 Missionierung 9, 15, 16, 17, 18, 31,  
 67, 88, 89  
 Mittelschicht 14, 66, 108  
 Mobilität, sozialer Aufstieg 12, 14,  
 53, 57, 66, 70, 71, 109

- Muckeraufstand 96  
 Mulatten 12, 14, 19, 44, 53  
     vgl. Rassen  
 Mythologie, afrikanische 18, 36, 37,  
     38, 42, 45, 46, 91  
 — indianische 16, 23, 24, 25, 26, 27,  
     28, 29, 30, 41, 93  
 Nächstenliebe 48, 49, 57, 59  
 Nationalismus 57  
 Naturreligion 7, 16, 17, 70  
 Neger, Afrikaner 7, 11, 12, 14, 15,  
     16—20, 24, 28, 39, 41, 42, 43, 44,  
     46, 47, 51, 53, 70, 71, 73, 75, 84,  
     88, 89, 90, 91, 92, 98, 100, 102,  
     103, 109, 110  
 — Herkunftsgebiete 16—17  
 — Nationen 19, 20, 44, 90  
 Nordosten, Norden 11, 12, 18, 19, 32,  
     33, 34, 37, 95  
 Oberschicht 21, 22, 47, 58  
     vgl. Herren  
 Opfer, despachos 36, 38, 45, 46, 55,  
     100  
 Orixás 36, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46,  
     53, 75, 97, 98, 111  
 Pagé 27, 29, 31, 41  
 Paradies 27, 30  
 Paternalismus, Patron 21  
     vgl. Herren  
 Pegi 43, 45, 97  
 Pentekostale, Pfingstler 6, 61, 63, 65,  
     66, 67—82, 84, 104, 105, 106, 108,  
     109, 110, 111, 113, 114  
 — Gottesdienst, Kult 73, 76, 110, 112  
 — „Welt“verständnis 72, 73  
 Plantage siehe Latifundium  
 Pluralismus, religiöser 7, 15, 23, 83  
 Populärkatholizismus 33, 39, 45  
     vgl. Katholizismus  
 Portugal 10, 17  
 Portugiesen 10, 11, 12, 86  
 Presbyterianer 6, 61, 62, 63, 64, 65,  
     68, 81, 107, 108  
 Prestige 19, 58, 59, 80, 103  
 Priester, Priestermangel 18, 31, 33,  
     38, 40, 88, 95  
 Prophet, Prophetie 8, 29, 33, 74, 94,  
     110  
 Proselytismus 21, 60, 62, 64, 66, 69,  
     70  
 Protestantismus 5, 6, 21, 35, 57, 60—  
     82, 83, 102, 103, 104, 105, 113,  
 — der Einwanderer 60, 61, 62  
 — und wirtschaftliche Entwicklung  
     63—67, 107  
 — Wirtschaftsethik 67  
 Quäker 110, 112  
 Quimbanda 52, 54, 55, 101, 102  
 Rassen, Rassenmischung 11, 12, 44  
     57, 86  
     vgl. Indianer, Neger, Weiße  
 Rauchen 29, 41, 52, 94  
 Recife 13, 37, 38, 40, 44, 98, 99  
 Reduktionen 16  
 Reinkarnation 31, 32, 33, 49, 96  
 Religionen, afrikanische siehe Afrika  
 Ressentiment 24, 92, 94  
 Revolution 14, 15, 80  
     vgl. Gesellschaftsordnung, symbo-  
     lischer Umsturz  
 Rio de Janeiro 37, 43, 44, 46, 100,  
     101, 104  
 São Paulo 12, 13, 43, 44, 46, 68, 104,  
     108, 109  
 Schule 13, 16, 61, 66, 88  
 Sebastianismus 31, 32, 95  
 Sekten 5, 6, 21, 42, 46, 65, 66, 67—  
     82, 102, 112, 113, 114  
     vgl. Protestantismus  
 Sektenstruktur 57, 67, 75—82  
 Sertões 13, 30, 32, 33, 41, 42, 43  
 Sklaven 11, 12, 13, 14, 15, 16—19,  
     28, 36, 39, 40, 42, 51, 58, 86, 90,  
     97, 98  
 Spanien 9  
 Spiritismus, spiritistisch 5, 6, 7, 21,  
     34, 35, 37, 42, 43, 44, 45, 47—60,  
     61, 67, 70, 75, 78, 79, 83, 100,  
     101, 102, 103, 104, 113  
 — Offenbarung 50  
 Stadt, Großstadt 7, 14, 19, 20, 21, 22,  
     25, 34, 35, 37, 42, 43, 44, 46, 47,  
     50, 51, 52, 53, 57, 58, 69, 70, 89,  
     90, 92, 98  
 Subkulturen 20—22, 90

- Synkretismus 7, 15, 17, 18, 19, 23, 25,  
28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40—47,  
50, 51, 52, 53, 84, 88, 94, 95, 99,  
102
- Tanz 19, 27, 29, 36, 38, 41, 46
- Terreiro 38, 43, 45, 46, 54, 97
- Teufel 17, 45, 46, 101
- Tordesillas 10
- Trance 36, 38, 40, 46, 47, 53, 58, 74,  
75, 94, 97, 98
- Trommeln 36, 38, 52, 98, 99
- Tupi, Guarani 26, 27, 29, 92, 93, 94  
vgl. Indianer
- Umbanda 5, 6, 21, 37, 47, 48, 50—  
54, 55, 56, 57, 58, 59, 70, 83, 90,  
92, 101, 102, 103, 104, 113
- Unterschicht 11, 21, 47, 51, 55, 58, 63,  
66, 70, 71, 80, 91
- Urbanisierung, Verstädterung 21, 69,  
80
- USA, Neger 91
- Pfingstbewegung 68, 108
- Verbandskirche 71
- Voduns 37, 97
- Wandel, Umbruch, sozialer 5, 6, 7, 8,  
9, 14, 40, 42, 43, 69, 76, 107
- Weißer 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 27,  
29, 30, 39, 44, 47, 51, 53, 61, 63,  
90, 103
- Weltmissionskonferenzen 62, 106
- Xangô 37, 38, 39, 40, 44, 97, 99
- Yoruba 16, 37, 38, 44, 97

## PERSONENREGISTER

Algermissen, Konrad 112

Anchieta 12, 89

Arcos, Conde dos 90

Bagú, Sergio 86, 87

Barber, Bernard 92

Bastide, Roger 33, 86, 87, 88, 89, 90,  
91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,  
101, 102, 103, 108, 109, 110, 111

Bastos, José d'Avila 93

Begriff, Martin 106

Berg, Daniel 67

Bloch-Hoell, Nils 108, 109, 110, 111,  
114

Brackmann, Richard Willy 100, 103

Cadogan, León 93

Calmón, Pedro 86

Camargo, Cândido Procópio de 90,  
100, 101, 102, 103, 104, 114

Carneiro, Edison 97, 98, 99

Cícero (Padre) 32, 33

Conselheiro, António 32

Cortês, Jaime 86

Damboriena, Prudencio 104, 109, 114

Delacroix, S. 88

Desroche, Henri 108

Dias, Carlos Malheiro 85

Dorneich, Klaus C. 109

Drumond, Carlos 93

Eisenlöffel, Ludwig 111

Fast, Heinold 105, 106

Fernandes, Florestan 86

Flachsmeyer, Horst R. 104, 106

Fontenelle, Aluísio 100

Francescon, Luigi 68

Freyre, Gilberto 85, 86, 87, 88

Friederici, Georg 85, 86

Fürstenberg, Friedrich 107, 110

Garcia, Aleixo 86

Gee, Donald 111

Goddijn, Walther 111

Guariglia, Guglielmo 92, 94

Häring, Bernhard 103

Herskovits, Melville J. 89, 98, 99

Höffner, Joseph 85

Houtart, François 5, 86, 87

Hübner, Friedrich 106, 108, 112

Hutten, Kurt 111, 114

- Jahn, Janheinz 97, 99
- Kardec, Allan 47, 48, 100
- Karlstadt, Andreas 112
- Kemper, Werner 96
- Klein, H. 114
- Kloppenburg, Boaventura 85, 99,  
100, 102, 103, 104
- Knox, Ronald A. 111, 112
- Koch-Grünberg, Theodor 29, 95
- König, René 113
- Kohn, Hans 91
- Konetzke, Richard 87
- Labbens, Jean 102
- Lang, Irmgard 86
- Leite, Serafim 87, 88, 89, 94
- Léonard, Émile G. 96, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 114
- Lilje, Hanns 106
- Lindig, Wolfgang H. 93
- Linton, Ralph 92
- Luckmann, Thomas 109
- Luther 114
- Mason, J. Alden 93
- Mattos, Gregório de 88
- Métraux, Alfred 87, 93, 94, 95
- Mischo, John 100
- Monzel, Nikolaus 112
- Mühlmann, Wilhelm E. 94, 95
- Müller, Josef 106
- Müller-Armack, Alfred 107
- Mulders, Alphons 87
- Nietzsche 24
- Nimuendajú-Unkel, Curt 93
- Nóbrega, Manuel da 87
- Parrinder, Geoffrey 98, 100
- Parsons, T. 113
- Pinto, Costa 99
- Poblete, Renato 113
- Prado Júnior, Caio 86, 87
- Promper, Werner 88, 89, 106, 107
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de 92,  
94, 95, 96
- Querino, Manuel 90
- Ramos, Arthur 85, 87, 88, 93, 98, 99,  
101
- Rapyta, Ayvu 93
- Remmling, Gunter 107, 114
- Ribeiro, Darcy 93
- Ribeiro, René 35, 92, 93, 94, 95, 96
- Ribeyrolles, Ch. 88
- Robbe, Martin 107
- Rodrigues, Nina 90, 98
- Salgado, J. M. 114
- Sapsezian, Aharon 105, 112
- Schaden, Egon 27, 28, 93, 94, 95
- Schöffler, Herbert 112
- Senghor, Léopold Sédar 97
- Silveira, J. 104
- Simonsen, Roberto C. 85, 86
- Sousa, Gabriel Soares de 87
- Talmon, Yonina 91, 92, 94
- Tawney, R. H. 107
- Thrupp, Sylvia L. 92
- Troeltsch, Ernst 75, 76, 111
- Tüchle, Hermann 114
- Turksma, L. 107
- Valente, Waldemar 98, 99
- Verger, Pierre 90, 97, 98
- Vingren, Gudnar 67
- Wagley, Charles 90, 107, 108
- Weber, Adolf 107
- Weber, Max 24, 63, 64, 92, 107, 108,  
112
- Wesley, John 108
- Willeke, Venantius 88, 104
- Willems, Emilio 80, 85, 95, 105, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114
- Wilson, Bryan R. 109, 112
- Xavier, Chico 57, 103
- Xavier, Francisco Cândido 48
- Yinger, J. Milton 90, 114
- Zarur 34, 35, 96
- Zwingli 114

# INHALT

Einleitung .....	5
------------------	---

## Erster Teil: Sozio-kulturelle Grundlagen der gegenwärtigen religiösen Situation Brasiliens

A · Überblick über die Geschichte der Kolonisierung Lateinamerikas.....	9
I. Das Ideal der 'Hispanidad' .....	9
II. Die Sonderstellung Brasiliens in der Kolonisierung Lateinamerikas	10
III. Die Dichotomie der Kolonialgesellschaft und ihr Fortbestehen bis ins 20. Jahrhundert .....	13
B · Der Katholizismus in der Kolonialgesellschaft .....	15
I. Die Missionierung der Eingeborenen .....	15
II. Der Katholizismus der Herren und die Katholisierung der schwarzen Sklaven .....	16
Anhang: Die wichtigsten Subkulturen Brasiliens .....	20

## Zweiter Teil: Die Religionen im sozialen Wandel Brasiliens

A · Messianische Erwartungen und Bewegungen .....	23
I. Der Messianismus der Indianer .....	25
1. Autochthone indianische Messianismen .....	25
2. Synkretistische indianische Bewegungen .....	28
II. Die ländlichen messianischen Bewegungen .....	30
III. Der gegenwärtige synkretistische Messianismus der Städte .....	34
B · Afrikanische Religionen .....	35
I. Die wichtigsten gegenwärtigen Kultformen afrikanischen Ursprungs	37
II. Assimilationsformen christlicher Elemente .....	39
III. Das Desintegrationsgefälle der afrikanischen Kulte .....	40
IV. Indo-afrikanische Synkretismen .....	40



C · Die Macumba als synkretistische Verfallsform der afrikanischen Religionen .....	42
D · Der brasilianische Spiritismus .....	47
I. Der Kardecismus .....	48
1. Entstehung, Wachstum und Organisation .....	48
2. Die kardecistische Lehre .....	49
II. Die Umbanda .....	50
1. Die Entstehung einer „neuen Religion“ .....	50
2. Grundzüge der Lehre .....	52
III. Das mediumistische Kontinuum und seine Funktionalität .....	54
1. Die therapeutische Funktion .....	55
2. Soziale Integration durch Assimilation und Kompensation ....	57
a. Assimilation .....	57
b. Kompensation .....	58
3. Soziale Hilfe als Integrationsfaktor .....	59
E · Der Protestantismus .....	60
I. Der Protestantismus der Einwanderer .....	61
II. Die historischen Kirchen: der proselytische Protestantismus nordamerikanischer Herkunft .....	62
Exkurs: Protestantismus und wirtschaftliche Entwicklung .....	63
III. Die pentekostalen Sekten .....	67
1. Entstehung und Wachstum .....	67
2. Der „Protestantismus des Geistes“ .....	71
a. Illuminismus und religiöse Erfahrung .....	71
b. Spontaneität des Kultes .....	73
c. Charismen und Geistestaufe .....	73
d. Pentekostale Geistbesessenheit und spiritistische Trance ....	74
3. Soziale Struktur und Funktionalität .....	75
a. Die Sektenstruktur .....	75
b. Die Funktionalität der pentekostalen Sekten .....	78
aa) Gemeinde und „Heil“ .....	78
bb) Der symbolische Umsturz der Gesellschaftsordnung .....	80
cc) Chiliastische Erwartungen .....	81
Schlußwort .....	83
Anmerkungen .....	85
Literaturverzeichnis .....	115
Sachregister .....	121
Personenregister .....	124

# BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Hans-Joachim Bock

- Band 7 · Fritz Hoppe  
Portugiesisch-Ostafrika  
in der Zeit des Marquês de Pombal (1750—1777)  
*360 Seiten engl. Broschur DM 24,—*
- Band 8 · Juan Carlos Agulla  
Soziale Strukturen und soziale Wandlungen in Argentinien  
*278 Seiten engl. Broschur DM 19,—*
- Band 9 · Friedel Maurer-Rothenberger  
Die Mitteilungen des Guzmán de Alfarache  
*132 Seiten engl. Broschur DM 14,—*
- Band 10 · Georg Thomas  
Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien  
1500—1640  
*244 Seiten engl. Broschur DM 19,—*
- Band 11 · Ulrich Fleischmann  
Ideologie und Wirklichkeit in der Literatur Haitis  
*312 Seiten engl. Broschur DM 24,—*
- Band 12 · Ronald Daus  
Der epische Zyklus der Cangaceiros in der Volkspoesie  
Nordostbrasilens  
*156 Seiten engl. Broschur DM 14,—*

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN





des afrikanisch beeinflussten „mediumistischen Kontinuums“ erweisen sich hier als „funktioneller“, denn sie bieten in der Ortlosigkeit des gegenwärtigen sozio-kulturellen Umbruchs die Chance sozialer Assimilation und Kompensation.

Trotz der Verschiedenartigkeit in Struktur und Funktionalität ist den drei nicht-katholischen Religionsformen Brasiliens ein apokalyptischer Charakter gemeinsam. Darin aber liegt gerade der Unterschied zu den vielfältigen engagierten Neuansätzen der letzten Jahre innerhalb der katholischen Kirche, die nunmehr ebenfalls dem Bedürfnis nach Internalisierbarkeit des religiösen „Angebots“ entsprechen, aber durch eine revolutionäre politische Aktivität gekennzeichnet sind.

COLLOQUIUM VERLAG BERLIN

